Digitized by Google

Ad simpliciter ejum P. Fr. Nicolai Livini a Valentano Min: Obs.
Chori Aracœlitani Moderatoris 1829

Digitized by Google

1

MORALE
TEORICO - PRATICA

CHE CONTIENE TUTTE LE INTERROGAZIONI, E RISPOSTE, CHE FAR SOGLIONSI A CHI SI PRESENTA AD ASCOLTARE LE SACRAMENTALI CONFESSIONI, ED A CURA D' ANIME, CON I CASI PRATICI APPLICABILI ALLE MATERIE MORALI, CAVATE DAI SACRI CONCILII, SANTI PADRI, E SACRI TEOLOGI IN TAL METODO RIDOTTA

DAL SACERDOTE TEOLOGO

PAOLO SPERONE

già pubblico Professore di Teologia nel Venerando Seminario di Massa, e Populonia, Teologo della Diocesi, Esaminatore Sinodale, e già Prevosto di San Stefano Rovero.

TOMO I.

IN FULIGNO 1825.

PER LA TIPOGRAFIA DEL TOMASSINI.

Del Canc.° Carlo Barabuglini

Utile est plures á pluribus libros fieri, diverso stylo, etiam de rebus iisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios vero sic.

S. Aug. lib. 1. de Trinit. cap. 3.

Digitized by Google

All' Emo Principe

IL SIG. CARDINALE ANTON GABRIELLE SEVEROLI

ARCIVESCOVO, VESCOVO DI VITERBO.

La Teologia Morale Teorico-Pratica del Dottore Paolo Sperone accolta con tanto applauso in altre Contrade d' Italia, esce ora da' miei Torchi fregiata di nuovo lustro, il nome cioè dell' Eminenza Vostra Reverendissima.

Nè di argomento così interessante poteasi meglio convenire l' offerta, che a Personaggio, il quale di sapientissime doti adorno, esempio delle più amabili virtù, sollievo a' miseri, conforto agli afflitti, dopo luminosa carriera segnata da nobili imprese Padre nell' augusto

Senato della Chiesa, siede ora Maestro pacifico di verità in fioritissima Diocesi. Qual vasto campo non sarebbe per me questo, Eminentissimo Principe, ove il potessi liberamente percorrere! Se non che mi richiama al silenzio il timore di offendere la delicata modestia dell' Eminenza Vostra Reverendissima; convinto però che sebbene io mi taccia, non può tacere la fama che in ogni luogo risuona dei tanti pregi che la distinguono.

Non isdegni intanto l'Eminenza Vostra Reverendissima, ciò che proviene da un animo sinceramente devoto, e con venerazione inalterabile inchinato al bacio della Sacra Porpora, passo all' alto onore di essere

Dell' Emza Vostra Revma

Fuligno 1 Marzo 1823.

Umo Dev. Obblmo Servitore
FRANCESCO SAVERIO TOMASSINI.

PROEMIO.

La presente Opera, che per suggerimento, e ad istanza d'alcuni vigilantissimi Custodi delle loro Greggie in Toscana (1) espongo in lingua volgare per sovvenire in questo modo fruttuosamente ai più esigenti, non che generalmente a tutti coloro, che aspirano ad esercitare le più necessarie materie morali, e coll' applicare alle medesime i casi, che hanno relazione, mi parve, che riuscir potesse, e possa non poco utile e vantaggiosa.

Confesso però il vero, che non leggieri riflessi m' avrebbero dovuto da un siffatto assunto trattenere, se lo scopo mio non fosse stato di scriver solo per Sacerdoti, i quali nella Dottrina sono stati esaminati, ed approvati, oppure esaminar

(1) Monsignor Mancini Vescovo di Fiesole, ed il Sig. Vic. Capitolare Lorenzo Batassi di Massa, ed altri.

soglionsi in lingua latina; ma per altri riguardi, forse più rimarchevoli, può ancora esser meglio lo scrivere in volgare. Un altro riflesso, se mal non m' appongo, quello si è, che siccome le scienze tutte meno considerevoli progressi, e meno rapidi avrebbero fatto, se gli amatori rimasti si fossero a studiarnele solo che nelle lingue denominate sapienti, neglette quelle, che più sono in uso; così pure la scienza della Religione meno certamente vi avrebbe guadagnato. Per le materie di Religione in fatti la parte d' eloquenza più necessaria consiste nello esprimersi in buoni termini, e tanto quanto egli è possibile d' una maniera propria a farsi ascoltare, rendendo, come dice S. Agostino (1), le cose facili al segno di comprenderle, aggradevoli, e capaci di muovere.

Di questa verità forse persuasi n' andavano i due gran Vescovi, S. Carlo Borromeo, e S. Francesco Salesio, i quali copiosa suppellettile di Dottrina in lingua

(1) Lib. 4 de Doctr. Christ.

volgare lasciato ci hanno utilmente: e ad imitazione loro quant' altri mai? Come un Padre Antoine, edizione di Vercelli 1783, e a noi più vicino e contemporaneo il Padre Scarpazza Domenicano, nel 1804: e così di tant' altri, che tutta la Teologia morale nella lingua vivente trattano diffusamente, e non senza lode. L' esempio e le traccie seguendo di cotesti incliti luminari, e volendo aderire alle istanze dei prelodati personaggi, ho messo mano all' Opera, la quale sebbene ad alcuni scarsa d' erudizione forse sembrar possa, e scipita, mi lusingo però, che nel volgerla con animo prediposto, vi troverà ognuno di che pascolarsi non solo per le dimande e risposte facili delle materie, ma ancora per la risoluzione dei casi alle medesime applicabili, ricavati dai più sani Autori, ed in ispecie dal prenominato Padre Scarpazza, oltre a qualche piccolo supplimento voluto nell' ordine e metodo in quest' Opera da me osservato, nella quale procurai in alcune parti piú difficili svilupparle sufficiente-

mente, e non essere nelle più facili superfluo: *quae apud quemcumque inveniuntur, & quorum faciliora captu sunt principia*. E in tal guisa spero d' aver soddisfatto abbondantemente all' intenzione e volontà degli illustri Prelati richiedenti, che mi onorarono dei loro prieghi, come altresì al desiderio di chi aspira d' abilitarsi ad ascoltare le sacramentali Confessioni; mentre noi dall' esperienza ammaestrati scorgiamo, che occorrendo a taluno di essi di leggere alcuni Autori casisti, trovansi non poco confusi nel riandare la lunga serie dei casi indicati sotto le lettere alfabetiche, i quali a parecchi Trattati si riferiscono in un tempo. Si supponga per esempio la lettera dell' alfabeto A, sotto cui vi sono da cotesti Autori esposti moltissimi casi, come vi si trova l' Adulterio, l' Avvocato, l' Affinitá, l' Astrologia, l' Avarizia, l' Attenzione, l' Assoluzione, l' Accusatore, ecc. ecc., materie, che abbracciano a dirittura diversi Trattati di Morale, d' onde ne viene, che il Candidato ne resta farraginato, e

confuso: ed in vece di provvedere alle difficoltà, in cui s' incontra, costretto vedendosi di rivolger quà e là le pagine dei Trattati, non farà che pascere tutto al piú la propria curiosità, del resto getterà il tempo e la fatica infruttuosamente. All' incontro percorrendo di mano in mano, e senz' altro imbarazzo, le materie morali giusta l' ordine e metodo dell' Opera, che gli si presenta, non potrà a meno di trovarsi contento e pago di rinvenir materia a istruirsi, atta a soddisfare i rispettivi Penitenti nello scioglimento dei loro proposti dubbj, e a sostenere con energico zelo un tanto ministero senza pregiudizio della propria, e altrui coscienza.

Mi si potrebbe per avventura qui da taluno obbiettarmi, che ai giorni nostri già troppo si scrive di morale, e che in materie morali, meglio sarebbe scrivere in latino. Quanto alla prima parte dell' obbiezione, io mi fo lecito rispondere, che se molto si scrive è segno manifesto continuo esservi il bisogno, e purchè quan-

to si scrive sia conforme alle massime del Vangelo, non è mai troppo. E l'esposizione dell' Opera mia in cotal modo ridotta non fu per puro spirito di novità, perchè noto mi era il detto dei saggi: *Non dicas nova, sed novo, idest novo ordine, novo modo*; altrimenti bisognerebbe dire, che nessun Predicatore mai dovrebbe comporre prediche nuove, non potendo giammai dir cosa, che sia nuova. Quanto alla seconda poi dello aver scritto in lingua volgare, se li sovra enunciati motivi possono ravvisarsi plausibili, io mi riputerò anche in questa parte abbastanza giustificato: d' altronde per una composizione latina non mi sarei forse così tostamente determinato intorno alla qualità dello stile, perchè da un canto una latinità grossolana è bensì da tutti intesa, ma non da tutti gradita: ed una latinità elegante e pulita è bensì da alcuni ben accolta, ma a ben molti increscevole, lasciando di leggerla per non avervi da applicare. Un volgare, che esprima il suo pensiero nella sua semplicità

naturale non può a meno di non arrecare piacimento, quand' anche non abbia altro di buono di non esser nojoso nell' affettazione dell' arte. Soggiungo in fine, che ho procurato di bandire dal mio lavoro il modo di dire antiquato, e di aver scelto uno stile d' uso comune e andante, avendo piuttosto avuto in mira la sostanza delle cose, che l' esattezza dello stile; che se a giudizio dei sapienti talora della varietà e sconnessione in questo genere loro avvenga di ravvisare, li prego d' imputarlo all' inesperta mia penna, e considerare l' Opera mia come un oggetto almeno per le mie più rette intenzioni meritevole del loro compatimento.

Sane quisquis legis, nihil reprehendas nisi cum totum perlegeris, atque ita plane non me reprehendes.
S. Aug. lib. de Mendac. ad comment. cap. 2.

Digitized by Google

TRATTATO I.°

DEGLI ATTI UMANI.

Divideremo il presente Trattato in quattro parti: nella prima della natura e proprietà degli atti umani: 2.ª delle cose, che rendono l'azione involontaria: 3.ª della coscienza: 4.ª delle leggi.

Della natura, e proprietà degli atti umani.

Non ogni azione, che deriva dall'uomo, si dice propriamente azione umana. Quelli solamente si dicono atti umani, i quali si fanno dall'uomo in quanto che opera nella maniera propria dell'uomo. L'uomo poi opera nella maniera propria dell'uomo, quando agisce coll'uso di quelle facoltà, *quibus est homo:* imperocchè siccome l'uomo per mezzo di certe facoltà si distingue dalle altre nature, e si constituisce come nella propria specie; così le azioni, le quali pro-

vengono dall' uso di tali facoltà, si dicono azioni umane: ora le facoltà colle quali l' uomo si distingue dalle altre nature, e si constituisce come nella propria specie, sono l' intelletto, e la volontà: imperocchè queste sono quelle due facoltà, che distinguono l' uomo dalle bestie: dunque l' atto umano è quello, che procede dall' uomo, cosicchè concorra nel medesimo atto l' intelletto, e la volontà dell' uomo. L' uffizio dell' intelletto è il conoscere; l' uffizio della volontà è il volere: sarà dunque l' atto umano quello, il quale si fa dall' uomo colla cognizione dell' intelletto, e colla determinazione della volontà.

NOTAZIONE.

Dalla definizione data dell' atto umano è chiaro in primo luogo, che l' apprensione, o percezione, e tutti gli altri atti del solo intelletto non sono propriamente atti umani, se l' intelletto non si sarà applicato intorno a quelli, e la volontà non gli avrà approvati: è bensì quell' atto, con cui si apprende primieramente qualche cosa, proveniente da una facoltà nobilissima, qual è l' intelletto: e perciò secondo questa ragione può dirsi *umana*, ma non propriamente si dice tale, nè può perciò attribuirsi a vizio, o a

lode, se a quello non concorra ancora la volontà.

Si dee notare in secondo luogo, che le azioni, le quali derivano dall' uomo, non si dicono perciò umane in quanto che siano proprie della natura umana, nè convengono ad altre sostanze, come il parlare, il ridere, il piangere ecc.: ma bensì perchè si fanno dall' uomo, che opera colla ragione, e nella maniera propria dell' uomo. Quindi le dette azioni, quantunque proprie del solo uomo, non vengono annoverate tra le azioni umane, se non si fanno dall' uomo nella maniera umana: ma bensì sogliono piuttosto chiamarsi *atti dell' uomo*: da tutto ciò resta facile definire l' atto umano, e l' atto dell' uomo.

D. *Cosa dunque è l' atto umano?*

R. E' quello, che si fa dall' uomo colla cognizione dell' intelletto, e colla determinazione della volontà.

D. *Cosa è l' atto dell' uomo?*

R. E' quello, che si fa dall' uomo, come agente semplice, cioè senza l' influsso dell' intelletto, e della volontà nell' atto istesso.

Si dee notare in terzo luogo, che agli atti umani non appartengono le azioni dei fanciulli, che non hanno ancora l' uso di ragione: nemmeno le azioni di coloro, che sognano, o delirono, o sono frenetici, nel qual tempo non vi è alcun lucido intervallo: nemmeno le azioni, le quali

si fanno senza alcun precedente pensiere, come quelle che derivano soltanto da una certa immaginazione, non dalla ragione deliberativa, come parla S. Tommaso. Nè quei moti, che in noi vengono eccitati indipendentemente dall'operazione della volontà, come il moto del sangue, del cuore, ecc., e tutti gli altri puramente machinarii; parimente i moti, che si dicono *primo primi*, cioè che vengono in noi eccitati dall'impeto delle passioni, senza che avvertiamo, nè che acconsenti la volontà: tali sono le prime impressioni eccitate nella fantasia; e le immagini impresse dagli oggetti esterni; ed il primo impeto dell'appetito sensitivo, dell'amore, dell'ira, del timore ecc.

NOTAZIONE.

Deesi però avvertire, che tali atti, e moti di cui ho parlato, che *antivertunt*, per così dire, ogni deliberazione della volontà, possono *in morali acceptione* divenire umani in due maniere: 1. se la volontà acconsente, gli approva, gli vuole, gli promuove: 2. se la volontà facendo, o tralasciando qualche cosa sarà stata causa di quei moti. I primi impeti dell'amore, o di qualunque concupiscenza, spesso sono puramente meccanici. Sovente però possiamo fare, o tralasciare

liberamente molte cose, le quali azioni, oppure omissioni poste, sappiamo che quelli vengono eccitati. E così se l'uomo gli avrà fatti, o tralasciati deliberatamente, si dee credere che la volontà abbia influito in essi.

Della divisione degli atti umani.

In due maniere può qualunque atto provenire dalla volontà: o come da un principio *eliciente*, come parlano le scuole, o da un principio *imperante:* noi sappiamo di certo, che la volontà non solamente muove se stessa ad alcuni atti, ma muove inoltre ad agire le altre facoltà, che vi sono nell'uomo.

Producendo dunque la volontà da se sola (previa però sempre la cognizione del bene, e del male) qualche fatto a se proprio senza il concorso delle altre facoltà, come quando ama, odia, ecc. quell'atto si dice atto derivato dalla volontà, come da principio eliciente. Quando poi si produce coll'uso di altra facoltà o potenza, e come col comando della volontà, tal atto si dice proveniente dalla volontà, come da principio imperante. Quindi gli atti umani, che sono dalla volontà, come da principio *eliciente*, si dicono, *eliciti*. Quelli poi, che vengono da un principio *imperante*, si dicono *imperati*.

D. *Cosa dunque è l' atto elicito?*

R. E' quello, che immediatamente procede dalla volontà, senza il comando riflesso della volontà, come l' amore, l' odio, ecc.

D. *Qual è l' atto imperato?*

R. E' quello, che si produce dall' istessa volontà, ma viene esercitato da altra potenza mossa ad agire per comando della volontà, come v. g. il passeggio, ecc. L' uno, e l' altro, tanto l' elicito, quanto l' imperato dee essere volontario, e libero.

Delle proprietà degli atti umani, ed in primo luogo del volontario.

L' atto umano abbiamo detto, che è quello, il quale si fa dall' uomo colla cognizione per parte dell' intelletto, e colla deliberazione per parte della volontà. Le proprietà dunque degli atti umani sono, che siano volontarj e liberi.

D. *Cosa è il volontario?*

R. La più facile definizione del volontario è la seguente: « il volontario è ciò, che si fa « dall' uomo coll' inclinazione della volontà in « quello, e colla cognizione di ciò, che si fa. «

Due cose si ricercano affatto al volontario: 1. che si faccia con qualche inclinazione della volontà, *in ciò, che si fa:* onde quelle cose, che

fa l' uomo sforzato da una causa estrinseca, *reluctante voluntate*, non sono volontarie, come è chiaro dall' esempio di un uomo, che colla forza vien spinto ad entrare nella carcere: quell' ingresso nella carcere viene da una causa esterna *compellente*, e non dalla volontà dell' uomo. L' altra cosa, che si ricerca, si è, che si faccia colla *cognizione di ciò, che si fa*, cioè dell' oggetto, circa cui si rivolge l' azione, e del fine, per cui si agisce: quindi non è volontario tutto ciò, che fa l' uomo o dormendo, o privo della cognizione, e dell' uso della ragione.

Divisione del volontario.

D. *Di quante sorta è il volontario?*

R. Il volontario si divide: 1. in volontario *necessario*, ed è quello, che proviene dalla volontà, cosicchè posto tutto ciò, che si richiede ad agire, non può non agire, come l' amor beatifico. Ed in *libero*, ed è quello, che proviene dalla volontà, cosicchè, posto tutto ciò, che si richiede ad agire, può ancora non agire, tali sono le nostre azioni libere.

Si divide 2. in volontario *tacito*, ed *espresso*. L' *espresso* è quello, che o con parole, o con altro segno viene espresso; il *tacito* è quello, che si raccoglie da qualche fatto, o da qual-

che omissione dell' uomo: secondo quella regola del jus: *qui tacet, consentire videtur*.

NOTAZIONE.

Deesi qui notare, che quella regola *qui tacet consentire videtur* vale solamente: 1. nelle cose favorevoli, ma non nelle odiose: 2. quando uno può, ed è tenuto parlare: come i Prelati, i quali possono, e sono tenuti reclamare contro le trasgressioni, e non reclamano.

Corollario.

Dalla detta regola ne viene in primo luogo, che sembra acconsentire il figlio, il quale non contraddice al padre, che in presenza del figlio contrae i sponsali, se può contraddire senza timore, perchè ciò si fa in di lui favore: 2. il superiore, o padrone, che vede quelli, i quali trasgrediscono i statuti, e le leggi, e non li corregge: potendo, ed essendo tenuto senza timore di un male più grave: 3. lo sposo interrogato intorno al consenso dal Parroco, che benedice il suo matrimonio, tace: perchè può, ed è tenuto parlare. Al contrario poi chi tace per un timor grave, o non risponde ad una persona privata, che si offerisce in matrimonio, non si dee cre-

dere che acconsenta: perchè nel primo caso non può ragionevolmente, nel secondo poi non è tenuto parlare, ed è oneroso il matrimonio. Ecco quanti casi si possono sciogliere dal sin qui detto.

Si divide in 3. luogo il volontario in *perfetto*, ed *imperfetto*. Il perfetto è quello, in cui la volontà si porta con una piena, e perfetta inclinazione senza alcuna ripugnanza. L' imperfetto è quello, in cui la volontà si porta, ma però con qualche ripugnanza, come v. g. un mercante sul mare, che per il pericolo di naufragare getta nel mare le sue merci per conservare la vita: ciò lo fa bensì volontariamente, ma con qualche ripugnanza.

Si divide in 4. luogo in volontario *diretto*, ed *indiretto*. Il diretto è quello che la volontà in se direttamente, ed espressamente vuole.

L' *indiretto* è quello, che è voluto nella causa, che volontariamente si pone, prevedendosi nella causa, che volontariamente non s' intenda.

NOTAZIONE.

Affinchè il volontario indiretto s' imputi a colpa, in primo luogo bisogna, che si preveda l' effetto: in 2. luogo si richiede, che la persona sia tenuta ad impedire un tal effetto; perchè quando non è ella obbligata ad impedirlo, e non

d' intende, non pecca, mettendo la causa per se onesta, ancorchè preveda l' effetto per se illecito. Onde il volontario *indiretto* suol chiamarsi con altri vocaboli *volontario in causa*: il volontario poi *diretto*, *volontario* in se. Parimente il volontario diretto si dice anche *volontario formale*, l' indiretto si dice *virtuale*.

Casi pratici circa la detta materia.

Tizio trovandosi in un luogo, dove sono per lo più solite a passare le persone, senza badare ad altro, e senza riflettere al pericolo, scarica lo schioppo, o sia fucile, e per disgrazia uccide Sempronio. Tutto angustiato, ed afflitto si porta a consultare il suo Confessore per intendere se sia reo di omicidio, o no, per quell' atto, ch' egli fece, che produsse un sì disgraziato effetto contro sua volontà.

D. *Qual risposta dovrà dare il Confessore a Tizio?*

R. Affinchè l' effetto seguito da una azione debba credersi indirettamente volontario all' uomo, che pone l' azione, è necessario, che chi pone l' azione, conosca, oppure che possa, e debba conoscere, che tal effetto sia per seguire da quella data sua azione: imperocchè se alcuno ponesse la causa, o l' azione, dalla quale non sa,

nè può sapere, che sia per venirne tal effetto, la volontà di costui non può credersi, che si porti in questo, come cosa affatto incognita. Da ciò può facilmente rilevare il Confessore la risposta, che dee dare a Tizio, il quale dee condannarlo benissimo reo dell'omicidio di Sempronio, per essere a Tizio volontario indirettamente, quantunque *data opera* non lo abbia fatto per uccidere Sempronio; imperocchè poteva, e doveva prevedere, che sarebbe stato facile uccidere qualcheduno in quel luogo solito a passare le persone, onde l'effetto seguito dallo sparo del fucile dee per questo motivo dirsi volontario indirettamente a Tizio.

Caso pratico. Il nostro Tizio un altro giorno si portò nella propria sua selva a tagliare alcuni rami degli alberi, in un luogo però fuori di strada, dove passa quasi mai nessuno: ma siccome questo Tizio è alquanto disgraziato, avvenne, che credendo egli non esservi alcun pericolo di disgrazia alcuna, getta dall' albero alcuni rami di grossa mole; ma che? si dà il caso, che passa in quel mentre Virgilio, riceve un colpo sul polso del capo, e muore nell' atto stesso. Ora ripete la dimanda al Confessore, se anche in questo caso sia reo di omicidio.

D. *Cosa risponderà il Confessore?*

R. Il Confessore dee rispondere a Tizio, che

diverso è il caso presente dal primo, e non è, nè può dirsi volontario quest' omicidio, attesochè nè poteva, nè doveva indovinare, che dovesse passare alcun uomo in un luogo così solitario, dove, come dice, il caso, non fu mai solito, che alcuno colà passasse.

Caso pratico. Questo Tizio si portò a tagliare i rami degli alberi in un giorno di festa, in cui sono proibite le opere servili, sarà almeno per questo titolo reo di quell' omicidio, perchè *qui dat operam rei illicitae, reus est malorum omnium effectuum, qui ex ea consequuntur*.

D. *Cosa risponderete ora a questo caso?*

R. E' vero, che per non essere indirettamente volontario l'effetto, che ne viene dal porre la causa, debba togliersi la causa per impedire tal effetto: ma avvertite, che l' effetto affinchè venga imputato ad alcuno come volontario in causa, non basta che sia tenuto a rimuovere la causa per qualunque altro titolo: ma si ricerca, che sia tenuto omettere la causa con quel titolo, affinchè non ne segua quell' effetto cattivo; onde Tizio quantunque fosse tenuto ad astenersi da tagliare gli alberi in giorno di festa, per la proibizione delle opere servili, tuttavia non è questo il motivo, per cui non viene condannato reo di omicidio; ma bensì perchè, come abbiamo detto,

non poteva, nè doveva mai indovinare, che dovesse passar in quel luogo persona alcuna; e perciò non è nè direttamente, nè indirettamente volontario quell' omicidio.

Quello poi, che si dice: *Qui dat operam rei illicitae, reus est malorum omnium effectum qui ex ea consequuntur*, dee intendersi, *quoties malus ille effectus previdere potuerit, an debuerit*.

NOTAZIONE.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Quantunque la causa, o l' azione abbia due effetti, uno buono, l' altro cattivo, egualmente diretti, ed immediati: tuttavia se il male, che dee seguire dal cattivo effetto è lungamente maggiore di quello sia il bene, che ne deve venire dall' effetto buono, non è permesso il porre l' azione anche con intenzione del solo effetto buono. Quindi non sarà permesso attaccare il fuoco ad una casa, in cui vi sia il lupo, se ivi col lupo viene a morire abbruciato anche un uomo, che si trova nella casa insieme col lupo; parimente non sarà permesso prescrivere una medicina, che tende a togliere la febbre egualmente che *ad foetus in utero existentis occisionem*.

Sebbene la causa, o l' azione *aeque directe se se habent* all' effetto buono, che all' effetto cattivo, e quantunque la bontà di quello superi la

pravità di questo, tuttavia se quell' azione è cattiva, non solamente perchè è causa dell' effetto cattivo; ma perchè è in se, ed intrinsecamente cattiva, e perciò sempre proibita, non è permesso porre quell' azione per l' intenzione dell' effetto buono; perchè *non sunt facienda mala, ut veniant bona*. Dunque se non puoi battezzare un fanciullo, che sta per morire, se non uccidi l' uomo, che tenta d' impedire il di lui battesimo, non sarà permesso ucciderlo per battezzare il fanciullo. Ad una Vergine *non licebit invasorem pudicitiae suae occidere*.

Se, e quando l' effetto seguito da un' omissione volontaria sia indirettamente volontario a chi omette ecc.

Tre cose si ricercano affinchè l' effetto seguito dall' omissione volontaria di qualche cosa sia indirettamente volontario: 1. che quest' effetto sia stato previsto, o abbia potuto, o dovuto prevedersi: 2. che abbia potuto impedirsi, non omettendo la data azione, o uffizio: 3. Che abbia dovuto impedirsi; imperocchè, affinchè l' effetto si creda volontario, deve ridursi nella volontà come nella causa morale, ma non può ridursi, se non sarà stato previsto, o almeno avrà potuto, e dovuto prevedersi: se non avrà potuto im-

pedirsi: di più se non vi è obbligo, per cui debba impedirsi: dunque le suddette tre cose si ricercano, affinchè l' effetto ecc.

L' effetto seguito *per accidens* da qualche nostra omissione non si dee credere volontario: (quell' effetto cioè, che in nessuna maniera si è potuto prevedere).

Delle cose, che rendono l' azione involontaria.

Essendo il volontario, come abbiamo detto, ciò che si fa in qualche maniera secondo l' inclinazione della volontà, cioè, o direttamente, o indirettamente colla cognizione di ciò, che si fa; quindi ne viene, che l' involontario è ciò, che in nessuna maniera è secondo l' inclinazione della volontà, ma si fa da un principio alla volontà estrinseco: *ipsa vel positive reluctante, vel nullo modo advertente* a ciò, che si fa, e perciò senza veruna sua inclinazione in quella cosa.

D. *Di quante sorta è l' involontario?*

R. Di due: involontario *simpliciter*, ed involontario *secundum quid*: il primo è quello, che si fa tutto da un principio estrinseco, oppure senza cognizione, al quale la volontà in nessuna maniera acconsente. L' involontario *secundum quid* è quello, che quantunque sotto qual-

chè riguardo dispiaccia alla volontà; sotto altro riguardo però le piace, e perciò si fa con volontà, che ripugna in qualche maniera, ma non affatto: così il gettare le merci nel mare; per timore del naufragio è involontario *secundum quid* al mercante: ma non *simpliciter*, attesoche il mercante vuole così operare non per altro se non che evitare il pericolo del naufragio.

D. *Quali sono le cause dell' involontario, cioè cosa è che rende l' azione involontaria, o almeno diminuisce il volontario?*

R. Due cose importa il volontario, la cognizione cioè di ciò, che si fa, e l' inclinazione della volontà intorno a quello. Perciò può indurre l' involontario, oppure diminuire almeno il volontario, cioè rendere l' azione involontaria, oppure almeno meno volontaria, tutto ciò, che può fare, che l' azione sia o senza cognizione, o con minor cognizione di ciò, che si fa: oppure che sia contra, o con minore inclinazione della volontà in quella cosa. Il fare poi, che l' azione sia o contra, o con minore inclinazione della volontà, possono la violenza, ed il timore. Il fare poi che l' azione sia senza cognizione, ha almeno con minore cognizione di ciò, che si fa, possono la *concupiscenza*, e l' *ignoranza*. Queste quattro dunque sono le cause dell' involontario, o che almeno diminuiscono il volonta-

rio, e per conseguenza rendono l' azione o affatto involontaria, oppure meno volontaria. Parleremo in primo luogo.

Dell' Ignoranza.

D. *Cosa è l' ignoranza?*

R. L' ignoranza viene definita una mancanza di cognizione in un soggetto capace: che se il soggetto non è capace di cognizione si dice *ignoranza negativa*. Quest' ignoranza può considerarsi o per parte del soggetto, o dell' oggetto, o dell' effetto, o della volontà. Per parte del soggetto si divide in *negativa*, *privativa*, *e positiva*. La *negativa* è una mancanza di cognizione nel soggetto incapace, come la mancanza di cognizione di Gesù Cristo in un pazzo perpetuo. La *privativa* è una mancanza di cognizione in un soggetto capace di cognizione come l' ignoranza di Gesù Cristo in un adulto capace di ragione. La *positiva* è una mancanza di cognizione congiunta col positivo errore contrario, v. g. l' ignoranza di Gesù Cristo unita all' errore che sia puro uomo.

Per parte dell' *oggetto* altra è *ignoranza* del *gius*, altra *ignoranza* del *fatto*. L' ignoranza del gius è una mancanza di cognizione, che vi sia la legge, e l' obbligo della legge, v. g.

che si debba in tal giorno digiunare. L'ignoranza del *fatto* è una mancanza di cognizione di qualche fatto, o di qualche cosa particolare, o della qualità della cosa medesima, v. g. sa uno, che vi è il precetto di udire la Messa: ignora tuttavia, che in tal giorno l'ascoltar la Messa cada sotto quel precetto: ignora che Pietro sia persona sacra ecc.

Per parte dell'*effetto* si divide in *antecedente*, *concomitante*, e *conseguente*. L'*antecedente* è quella, che nè direttamente, nè indirettamente è voluta, ed è causa dell' azione: v. g. chi uccide un amico, pensando di uccidere una bestia: la *concomitante* è quella, che accompagna l' azione, e perciò non è causa dell' azione, sebbene tolta l' ignoranza, si sarebbe fatta l' azione: così chi uccide il nemico pensando, che sia una fiera, il quale tuttavia lo avrebbe ucciso, se avesse conosciuto, che era il nemico.

La *conseguente* finalmente è quella, la quale è voluta direttamente in se, o indirettamente in altro, ed è causa dell' opera: si dice conseguente riguardo alla volontà, e non riguardo all' opera, v. g. l' ignoranza dei precetti in colui, il quale positivamente non vuole, o trascura di portarsi dove si spiegano.

Per parte della volontà si divide in *vincibi-*

le, ed *invincibile*. La *vincibile* è quella, la quale, usata la morale diligenza per trovare la verità, può superarsi, e togliersi. L' *invincibile*, che non può superarsi. L' ignoranza *invincibile* si dice ancora *incolpevole*. La *vincibile* poi si dice *colpevole*, supposto che si rivolga circa la cosa necessaria a sapersi; e che chi opera, non solamente possa, ma ancora sia tenuto a sapere.

L' ignoranza *vincibile* si divide ancora in *crassa*, o *supina*, ed *affettata*. La *crassa* è quella, colla quale uno per un certo torpore, e negligenza non usa alcuna fatica, nè verun' attenzione, o almeno non sufficiente per conoscere quelle cose, che può, e deve conoscere. L' *affettata* è quella, colla quale uno vuole direttamente, ed espressamente ignorare qualche cosa, che è tenuto, e può sapere, per quindi peccare più liberamente, e senza rimorso di coscienza aderire alla concupiscenza, e peccare. Quindi perchè l' ignoranza affettata è voluta assolutamente, perciò non scusa mai da colpa, ed il peccato commesso non solamente non si diminuisce, ma piuttosto si accresce: imperocchè nasce dalla maggiore deliberazione, ed affetto, secondo il detto del Salmista ps. 35. *noluit intelligere, ut bene ageret.* Se poi quest' ignoranza sarà solamente crassa, o supina, diminuisce bensì il peccato in quanto che diminuisce il volontario; ma non lo toglie

affatto, mentre è volontaria almeno indirettamente. Ciò posto:

Dico 1. L'ignoranza, che o in se, o in altro è voluta, non toglie il volontario, e perciò non scusa da colpa.

Dico 2. L'ignoranza invincibile di qualunque gius, ove si dà, toglie il volontario, e perciò scusa dal peccato.

Dico 3. Quest'ignoranza non si dà circa i primi principj del gius naturale: ma bensì circa le rimote conclusioni del detto gius; nemmeno si dà circa le prossime conclusioni.

Dico 4. Si può dare ignoranza del gius positivo divino, che sia invincibile, come è manifesto negl'infedeli, i quali non hanno mai udito alcuna cosa intorno alla nostra Religione, dei quali diceva l'Apostolo: *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt, quomodo credent ei, quem non audierunt?*

Dico 5. L'ignoranza di quelle cose, che uno dee sapere, è sempre peccato, purchè possa impararle, usata la dovuta diligenza.

Dico 6. L'ignoranza della pena nel trasgredire la legge naturale, e divina, non scusa da colpa.

Casi pratici circa l'ignoranza, ed avvertenza.

I. *caso pratico*. Molti penitenti, allorchè si

confessano, per scusa dei loro peccati adducono la mancanza di avvertenza, e di riflessione al male, che facevano: di saper benissimo, che la tale, o tale azione, v. g. le mollizie è peccato mortale: ma sul fatto di non aver badato, di non aver pensato, di non aver avvertito al male, che commettevano: di averlo fatto in una parola senza cognizione, ed avvertenza attuale: e però pensano d' aver poco, o nulla in ciò peccato.

D. *Se il Confessore abbia ad ammettere tali scuse?*

R. L' ignoranza, di cui qui si parla, è puramente attuale, e suppone anzi la cognizione abituale. Non mancano Teologi, e non mancano Confessori, i quali allorchè odono dai penitenti, che non hanno sul fatto avvertito alla pravità dei peccati, che commettevano contro la legge di Dio, gli giudicano innocenti, calcolando poco o nulla le cose, che hanno fatto, come appunto non fossero nemmeno peccati: dei quali debbano rendere conto a Dio. Ma quanto vadano lungi dal vero questi Dottori, e questi Confessori, che così praticano, lo vedremo in seguito. Quindi

Rispondo che il Confessore non deve ammettere tali scuse, nè giudicare innocenti, ed esenti da colpa i loro penitenti a cagione di siffatta inavvertenza. Egli è bensì vero, che per peccare è necessaria la cognizione, ossia avvertenza

per parte dell' intelletto, ed il consenso per parte della volontà. Ma secondo la vera dottrina di S. Tommaso si può peccare anche mortalmente senza avvertenza attuale alla malizia, ed alla pravità dell' azione: perchè basta l' avvertenza virtuale, ed interpretativa della malizia, o del pericolo di essa, consistente in questo, che possa alcuno, e debba avvertire alla pravità dell' azione, o al pericolo di essa, e non avverta: e basta altresì per peccare anche mortalmente, che l' inavvertenza attuale sia volontaria, e colpevole nella sua causa. La concupiscenza veemente, la troppo ardente passione, l' abito cattivo, ed altra cosa simile sono volontarie cagioni dell' attuale inavvertenza, che rifondono in essa la loro malizia, e fanno sì, che l' inavvertenza attuale non iscusi dal peccato, perchè è un' inavvertenza volontaria nella sua cagione: in corto dire: quando l' uomo può, e deve avvertire: e se non avverte, ciò è o per sua negligenza, o per un pravo impedimento da lui posto volontariamente, vi è la cognizione virtuale, ed interpretativa, che basta a peccare anche mortalmente. Questa è la vera dottrina con cui in pratica debbono regolarsi i saggi Confessori: e questo è un punto importantissimo, giacchè, per quanto mi pare, non vi ha in tutta la Teologia morale opinione più perniciosa della sentenza opposta.

E primieramente: ella è verità Cattolica, che si commettono dagli uomini peccati d'ignoranza. Ma così è, che se per peccare fosse necessaria l'attuale avvertenza, non ci sarebbero più peccati d'ignoranza: perocchè egli è evidente, che chi avverte e alla malizia, e pravità dell'azione, che commette, non pecca già ignorantemente, ma pecca scientemente: dunque se si devono ammettere peccati d'ignoranza, non è necessaria per peccare l'avvertenza attuale. Di grazia, qual è il contraposto della ignoranza? non altro certamente, che la cognizione. Come dunque può darsi, che pecchi ignorantemente colui, il quale diffatti conosce, ed avverte di peccare? e se non ignora il peccato, ma lo conosce, già più non commette peccato d'ignoranza. Una di queste due cose dunque è necessario che ammettano gli avversarj, e non c'è scampo: o che non è necessaria l'attuale avvertenza per peccare, o che non si danno peccati d'ignoranza; errore, che nel Sinodo Diospolitano è stato condannato nei Pelagiani, come col Noris insegnano comunemente gli autori.

Veniamo ad un'altra ragione, che getta a terra qualunque sentenza opposta. E perchè mai richieggono essi la cognizione, ossia l'avvertenza attuale? affinchè il peccato sia volontario, perchè *nihil volitum, quin praecognitum*. Egregia-

mente. Ma affinchè il peccato sia volontario, non fa bisogno di cognizione, o di avvertenza attuale alla malizia, e può il peccato senza di essa essere volontario: imperciocchè basta per peccare il volontario virtuale, ossia indiretto ed interpretativo. Ora siccome a questo volontario indiretto ed interpretativo non si richiede un espressa attuale volontà, ossia volere, ma basta una volontà virtuale posta in questo, che l' uomo possa, e debba non volere: così non ricercasi un avvertenza attuale. Quindi chi può, e dee procacciarsi la notizia della legge da adempiersi, e non lo fa per negligenza: oppure ommette di avvertire, impeditone da una consuetudine prava, dall' abito cattivo, da una turpe affezione, cupidigia, libidine, o altra passione veemente, pecca; perchè quest' ignoranza stessa, quest' inavvertenza è volontaria nella sua causa, nel volontario impedimento; e conseguentemente non è nemmeno involontario ciò, che fa con questa ignoranza, con questa inavvertenza.

Gli assurdi finalmente pravissimi, ed affatto intollerabili, che nascono dall' opposta dottrina dimostrano ad evidenza quanto sia falsa. Ecco il primo. Non sarebbero peccati quelli, che commette nella sua ubbriachezza, sebbene gravissimi, ed enormi, sebbene per la sperienza avutane da esso, preveduti; perchè fatti senza attuale avver-

tenza alla loro malizia. Così pure peccati non sarebbero quelli, che commettonsi senza attuale avvertenza per un abito inveterato, come bestemmie, imprecazioni, spergiuri, impudicizie, ecc.; nemmeno altresì sarebbero peccati quelli, che si commettono in qualche violenta passione senza riflesso alla loro malizia. E' vero, che alcuni troppo lassi autori scusano tal sorta di peccati mercè le loro probabilistiche sentenze. Ma chi mai potrà, non dirò già approvare, ma tollerare, ed ascoltare sì perniciose dottrine? Ne viene da ciò un'altra ancor più orribile conseguenza, cioè essere migliore fra tutte la condizione di coloro, i quali in forza di una consumata malvagità, abbandonati da Dio, e privi del divin lume, già sono precipitati nell'abisso di tutti i mali cioè nell'acciecamento del cuore; perchè questi appunto o non mai o assai di rado avvertono al male, che fanno, ed alla malizia dei peccati, che commettono; e quindi o non mai, o quasi mai peccherebbero.

Vari altri intollerabili assurdi, e mille altri argomenti potrebbero addursi in confutazione della dottrina, che combattiamo. Ma mi pare, che gli addotti possano senza meno, e debbano bastare per persuadere ogni mente ben fatta. Ed oh quanto è lagrimevole l'inganno, e la pratica di quei Confessori, i quali tosto che o-

dono i penitenti a dire di non aver avvertito alla malizia degli atti peccaminosi da loro commessi contro la Legge di Dio, e di non averne neppur dubitato, si acchetano, e ne inferiscono essere stata invincibile, ed incolpevole la loro inavvertenza! Sarà vero ciò, che dicono i loro penitenti, di non avere sul fatto avvertito al male, che facevano, ed alla malvagità degli atti, che commettevano. Ma possono mai far fede, e con sicurezza asserire, non essere stata di ciò cagione veruna lor colpa, veruna lor passione, verun pravo abito, veruna negligenza, veruna temerità nell'opere? Non già: dunque non sia sì dolce di cuore di crederli perciò innocenti; gli arguisca, e gli riprenda, massimamente quando trattasi di peccati contro il gius naturale commessi, intorno ai quali, siccome non ha da ammettersi per la massima parte, ignoranza invincibile, così nemmeno invincibile, ed incolpevole inavvertenza alla loro malizia.

Caso II. Attesa la vostra dottrina intorno l'inavvertenza alla malizia del peccato, vorrei sapere come debba regolarsi il Confessore, e qual giudicio formare: 1. riguardo a certe persone, che si confessano di aver commesso qualche grave peccato, v. g. di mollizie, ma non sanno se allora fossero pienamente in se stessi, se perfettamente in veglia, o tra la veglia, ed il sonno:

2. se corra la stessa regola nelle cose, che sono intrinsecamente cattive, ed in quelle, che dalle leggi positive puramente sono o comandate, o proibite: 3. qual giudizio debba formare riguardo a quei penitenti, i quali si accusano di essersi ubbriacati, ma dicono, che non hanno avvertito mentre bevevano, nè creduto di ubbriacarsi.

D. *Dimando da voi lo schiarimento di questi tre punti?*

R. al 1. quesito, che sebbene basti, per mortalmente peccare, come abbiamo già dimostrato, l'avvertenza virtuale, ed interpretativa, cioè quella, che non si ha, ma può, e dee aversi, da ciò però non si dee inferire, che l'uomo non sia scusato da grave peccato, allorchè l'avvertenza, non dico già alla malizia, ma all'oggetto stesso dell'azione, o non c'è per verun modo, oppure è tenue in guisa, che non possa intorno alla malizia stessa dell'azione deliberare, come appunto accade nei semi-dormienti, o non perfettamente vigilanti, se fanno in tale stato alcuna cosa, che sia da se cattiva, e vietata; imperciocchè questi sono scusati almeno da grave peccato *propter imperfectionem actus*, come dice S. Tommaso, e come insegnano comunemente i Teologi: essendo questi in uno stato, in cui non solo non avvertono, ma nemmeno possono avvertire alla malizia dei loro atti.

Quindi poi venendo a quelle persone dubbiose, se allorchè hanno fatto quelli atti peccaminosi, v. g. una mollizie, fossero pienamente in se stesse, o tra la veglia, ed il sonno, deve il Confessore, affine direttamente giudicare, vedere di che carattere è chi si confessa; imperciocchè se è persona di timorata coscienza, ed aliena dal commettere gravi peccati, in tal caso può assai probabilmente presumere, e giudicare a favore dell'imperfezione dell'atto, dell'avvertenza imperfetta, e della non piena deliberazione, e quindi che la colpa sia leggiera, ed almeno non mortale: perchè di tal persona si può e si dee credere, che se fosse stata in piena veglia, non ne dubiterebbe per una parte, e per l'altra pugnato avrebbe contro la tentazione. Molto più ciò ha luogo, se la persona non solo sia timorata, ma anche scrupolosa.

R. al 2. quesito, che non corre la stessa regola per le une, e per le altre. Quanto alle azioni, che sono intrinsecamente malvagie, o contro la legge naturale, affinchè l'inavvertenza alla malizia sia colpevole, basta, che l'uomo conosca l'oggetto dell'azione, che fa, sebbene non abbia alla pravità della medesima veruna avvertenza. A tale oggetto è intima la malizia: e quindi se non la conosce, se non ci avverte, ciò nasce da sua colpa, o previa, come in un

abituato; o presente, come in chi opera o per passione non a tempo frenata, o con precipitazione, ed imprudenza. Ma non nella stessa maniera si dee discorrerla intorno a quelle cose, che non sono cattive intrinsecamente, ma perchè soltanto dalle leggi positive o sono prescritte, o sono vietate, nelle quali siccome può darsi ignoranza abituale, invincibile, così pure anche ignoranza attuale, ossia inavvertenza, o oblivione; imperciocchè in tali cose non basta sempre la cognizione, o avvertenza all' oggetto, o all' azione in se stessa; poichè non avendo essa un' intrinseca connessione colla malizia, dalla sola loro attenta considerazione non si eccita in noi veruna cognizione della loro malizia. D' altronde dunque dee ripetersi quanto a tali cose la colpevole inavvertenza, come v. g. della già avuta cognizione del precetto, poichè questa d' ordinario può facilmente eccitare l' avvertenza al precetto, o dalla malizia dell' azione vietata dal precetto medesimo, se l' uomo si porta considerratamente nel suo operare. Altri pure principj, ed altri fonti ci sono, onde eccitarsi in noi tal cognizione, come se alcuno in giorno di digiuno, a cui non pensa, vegga altri a pascersi di cibi quaresimali, o digiunare, ecc. Se per sorte niuno si presenta alla mensa, in tal caso l' inavvertenza dovrà giudicarsi invincibile, ed incolpevole.

Al 3. quesito rispondo, che quanto a quelle persone, che si ubbriacano a caso senza pensarlo, senza prevederlo, o poterlo prevedere, v. g. a cagione della forza del vino da loro ignorata, come secondo tutti fu l' ubbriachezza di Noè, non deve loro imputarsi nè la stessa ubbriachezza, nè i cattivi effetti, che ne sono stati la conseguenza. La ragione manifesta si è, perchè nè quella, nè questi sono stati volontarii o in se, o in causa, cioè nè direttamente, nè indirettamente. Se poi si parla di coloro, i quali volontariamente si ubbriacano più volte, e nell' ubbriachezza più cose criminose commettono, bestemmie, risse, ecc., cose tutte, che frequentemente sogliono avvenire, e che potevano facilmente prevedere dalla sperienza di altre ubbriachezze, sono rei di tutti quei peccati, che nell' ubbriachezza commettono, sebbene allora nè avvertano, nè possano avvertire al male, che fanno.

Caso III. Dovrà dirsi l' istesso di quei penitenti, che protestano di non aver mai avuto verun sentore, o veruna benchè leggiera notizia, che la tale, o tale azione fosse peccato, nè mai aver dubitato dell' onestà di essa; e che se avessero mai saputo essere viziosa, o avessero di ciò dubitato, mai non l' avrebbero fatta, e se ne sarebbero astenuti quando ne avessero avuto qualche scrupolo, o rimorso; sarà la loro ignoranza

affatto invincibile, ed incolpevole, per quanto grave, ed enorme peccato sia in se stessa la commessa azione, come sarebbe v. g. la mollizie, il sacrilegio, o altra cosa di simil fatta? Potranno i Confessori giudicarli innocenti?

R. Che no; imperciocchè dal loro asserire, ed attestare anche sinceramente, e con verità, che non hanno avuto veruna contezza della malvagità dell'azione commessa, come sarebbe della mollizie, non ne siegue, che sia esente da colpa la loro ignoranza; mentre non possono certamente asserire, e testificare d'aver fatto uso di tutti quei mezzi, ch'erano necessarj affine di illuminarsi, e di conoscere la verità. Attestar possono bensì di non aver avuto veruna notizia della pravità, e malizia del peccato commesso, e quindi di non averne nemmeno avuto verun rimorso. Ma che perciò? possono forse quindi con certezza, e verità asserire d'avere usato ogni diligenza per conseguire la verità? di non aver dal canto loro posto verun obice colla loro negligenza, colla loro superbia, o con altro peccato al conseguimento del lume necessario per iscoprire la verità? Da tali testimonianze dunque può bensì il Confessore arguire, che abbiano ignorantemente peccato, ma non già, che la loro ignoranza sia stata invincibile, ed immune da colpa. La cagione del loro peccato unicamente

converrà, che si ripeta dalla stessa azione, che essendo di sua natura proibita non ammette ignoranza invincibile. Se si parla dei giovani o arrivati, o prossimi alla pubertà, che abbiano ciò, che si dice volgarmente malizia, in specie se non sono imbecilli, o stolti affatto, sbaglierebbe chi pretendesse di darmi ad intendere il contrario. Lo scrupoloso silenzio, che in tali materie si osserva con loro, non impedisce certe minute osservazioni, che far si possono sopra di loro: essi tra loro si comunicano con tutta quella confidenza inconsiderata propria di quella pericolosissima età, ed ecco in qual maniera neppur per questa parte si dà in loro una vera ignoranza. Se poi nei giovani, che ancora non sono arrivati all'età, che si dice prossima alla pubertà, si dia l'ignoranza, che gli scusi dal peccato di lussuria incompleto, o non consumato per difetto di potenza, o sia in quegli atti, che dispongono di loro natura al male, è questione fra i Teologi. Il mio qualunque siasi sentimento porta, che dar si possa una tale ignoranza; essere per altro cosa difficilissima il determinare quando in particolare in un giovane si dia: l'educazione, che ha avuto, l'essere di maggior, o minor perspicacia, i compagni, con i quali ha conversato, possono in questo punto determinare qualche cosa. Occorrendo che, arrivati che

siano a conoscere il male, se ne accusino, con le prudenti, ed opportune domande del saggio Confessore si potrà determinare la malizia, e la gravità di tali peccati.

D. *Dalla vostra risposta si dee dire, che non si può dare ignoranza invincibile di quelle cose, che al* gius *naturale appartengono: qual è v. g. la mollizie?*

R. Se consultiamo i Teologi troviamo, che certamente non si può ammettere quanto alle conclusioni immediate, e chiaramente dedotte dai primi ed universali principj del gius di natura. Quanto poi alle conclusioni mediate, e non chiaramente dedotte, e non facili a conoscersi, sono fra di loro divisi i dotti, o le ragioni, tanto per una parte, che per l'altra sono di sì gran peso che il dotto P. Concina, dopo averle ben bene considerate, e dopo anche ripetute preghiere porte a Dio Signore, per implorarne i necessarj lumi per ben determinarsi in una sì difficile, ed importante questione, finalmente protesta di non essere per anco in grado di dare un' assoluta sentenza per l' una parte, o per l'altra. *Quapropter*, conchiude, *dari ne possit in tali conclusione, haec ignorantia invincibilis, non audeo absolute definire: n.* 57, §. 7, *lib.* 2 *de cons. dissert.* 2., *cap.* 3.

Ma si ammetta pure, se così piace, ciò, che

ancor io non ho difficoltà di ammettere, cioè che nelle accennate remote, difficili conclusioni dar si possa in qualche caso un'ignoranza o affatto invincibile, o che scusi almeno da colpa grave. Sì, si ammetta. E che perciò? potrà dunque ammettersi anche nel nostro della mollizie, ed in altri casi di simil fatta? Egli è andar troppo lungi dal vero l'annoverare (come fanno alcuni il Viva, il Vasquez) il furto, la semplice fornicazione, la vendetta, la mollizie, ed in qualche caso anche l'adulterio fra le conclusioni del gius naturale difficili, e rimote; ed un estendere oltre ogni dovere, e ragione, con una intollerabile, e dannevole libertà l'ignoranza invincibile, ed incolpevole intorno ai precetti di gius di natura. I Teologi più comunemente, e più sapienti, i più discreti, e di sana dottrina, non ammettono in tali cose ignoranza invincibile; perciocchè quanto a quelle cose, che riguardano i precetti di gius naturale, e possiamo saperle, e siamo tenuti a saperle, adoprando i mezzi a tal fine necessarj, ed opportuni; ed è per colpa nostra, se non le sappiamo.

Queste pertanto non sono quelle conseguenze difficili, e remote, delle quali dar si possa ignoranza invincibile; ma bensì solamente certi casi astrusi, oscuri, involti in varie circostanze, della cui malizia, e pravità si disputa fra i Teo-

logi accurati, e dotti, v. g. se in quel dato contratto intervenga, o no la macchia di usura, alcuni autori affermandolo, e negandolo altri. In questo caso non meno che in altri di simil fatta oscuri, ed involuti si ammetta pure, se lungi sia la colpa di negligenza, la ignoranza invincibile. Imperciocchè in tali casi il gius naturale è in certa maniera velato, e nascosto negli atti stessi; e quindi se talvolta accada l'errore, l'uomo, che erra è scusato dal peccato per un'ignoranza, che è veramente invincibile, ed incolpevole: leggasi San Tommaso nella 1, 2, q. 76, art. 2.

Caso IV. Berta crede, che sia l'amante quello, che di notte la sorprende sola nel suo letto; gli permette perciò di fare quello, che più gli piace. Per altro egli è in realtà un suo cugino, che, invaghito di lei, non ha trovato mezzo più sicuro dell'inganno per isfogare le sue passioni. Appena Berta di ciò si accorge, che la vergogna, la passione, il dispetto la perturba, l'accieca in modo, che più non riflette nè a cosa si faccia, nè a cosa si dica.

D. *Gradisco ora sapere* 1. *se la ignoranza involontaria, che è causa del peccato, ed accompagna il peccato, scusi dal peccato;*

2. *Se l' ignoranza della condizione di quello, col quale Berta ha peccato, la scusi dal*

peccato, o almeno la lasci in quella specie di peccato, che essa ha creduto di commettere;

3. *Se la perturbazione, o l' acciecamento, che dà occasione ad altri mali possa essere un motivo sufficiente per iscusarla in ciò, che malamente o fa, o dice?*

R. L' ignoranza onninamente involontaria esclude quella cognizione, senza della quale non solo si potrebbe evitare il male, ma di più l' atto stesso del male dispiacerebbe alla volontà, perchè chi agisce con tale ignoranza, come insegna S. Tommaso 1, 2, q. 76, ar. 3, fa un atto involontario. Tale fu l' ignoranza di Noè nell' usar del vino, tale quella di Giacobbe nell' usare di Lia, che non era ancor sua moglie. Mà non essendo di tal natura l' ignoranza di Berta, diminuirà soltanto il suo peccato; perchè essa sa, anzi non può non sapere, che pecca contro il sesto precetto se in tali cose condiscende all' amante; che però rimanendo la stessa natura del peccato, che commette, potrà soltanto essere scusata dalla malizia dell' incesto, non sapendo, che quello, che seco pecca, è suo cugino. Diffatti anche senza tale ignoranza essa era disposta a fare con l' amante ciò, che la legge gli proibisce: onde, sebbene Berta contrarissima a peccare con qualunque altra persona, nondimeno siccome ella avrebbe sicuramente peccato con l' a-

mante, peccando con il cugino, rea si dovrà dire della colpa stessa, che avrebbe commesso con l'amante. Così S. Tommaso nel luogo citato ar. 4.

Da ciò deriva la risposta immediata al secondo quesito. Poichè a cosa mai si riduce l'ignoranza di Berta? non ad altro, se non se ad ignorare una circostanza. Del resto le è ben nota la malizia della fornicazione. In ciò non viene scusata, ma solamente dalla malizia della circostanza, che non conosce, o totalmente se non la può in alcuna maniera rilevare, o in parte, quando non possa usare quelle diligenze, che l'avrebbero portata a scoprire la verità. Può accadere, che taluno non distingua l'uomo, che vuole uccidere nell'errore delle tenebre, e solo nell'atto, che eseguisce la sua volontà di uccidere il nemico, si avvede d'averla compiuta sopra di suo padre: non dirò costui reo di parricidio, se non potè ravvisare in alcuna maniera suo padre, ma come scusarlo dall'omicidio? L'ignoranza di Berta riguardo alla circostanza del cugino è quella appunto di Giuda riguardo a Tamar. Fu reo di fornicazione, perchè sapeva di certo non essere Tamar sua moglie, ma non fu reo d'incesto, perchè non conosceva esser sua nuora, nè la poteva conoscere, essendosi essa coperta la faccia: così la discorre S. Agostino nel lib. 22 *contra Faustum*, cap. 6: *Et si gravius*

peccasset, si nurum sciens, concumbere cum ea voluisset, tamen eum (quantum in ipso erat) deformiter cum meretrice cubasse non dubium est. Quindi è, che data la stessa ignoranza, se in vece dell'amante, si fosse supposto il marito, e Berta avesse creduto di fare con il marito ciò, che in realtà fece con il cugino, in ordine alla generazione della prole, si dovrebbe dire, che non ha in alcuna maniera peccato.

Che in una donna amante la combinazione del fatto esposto desti una grave perturbazione d'animo non deve recar maraviglia. Quanto a noi esamineremo se una tal perturbazione diminuisca, o aggravi i peccati, in risposta al terzo quesito. La passione, che ad un tratto sorprende senza che possa in essa prender parte la ragione, rapisce, e determina all'azione, diminuisce perciò la libertà, ed in conseguenza il peccato. Questa è quella perturbazione, che chiamano i Teologi antecedente per distinguerla dalla conseguente, ossia da quella, che deriva dal comando della volontà, e che essendo meditata rende più grave il peccato; così insegna san Tommaso 1. 2. q. 77. art. 6. appoggiato all'autorità di Sant' Agostino nel lib. 4 de Civit. Dei cap. 12.

Ora la perturbazione di Berta, per quanto si espone nel caso, nei primi moti sembra essere antecedente, e tale da togliere affatto l'uso

della ragione, perciò quanto essa dice, quanto essa fa non derivando dal peccato commesso, ma dalla circostanza del peccato, che potè invincibilmente ignorare, potrà giudicarsi immune da colpa: *Passio quandoque est tanta, ut propter amorem aut iram insaniant: et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum .... si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta, cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua hujusmodi causa incidit in passionem, quae totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius*: così dice San Tommaso nel luogo citato all' articolo 7 e nella q. 150 art. 4 al 3 nella 22. parlando della concupiscenza, dice, che una tal passione diminuisce il peccato, quando si può assomigliare all' ubriachezza, dacchè i peccati, che derivano da infermità sono più leggieri, che quelli, che derivano da malizia.

In generale secondo il Santo Dottore scusa dal peccato ciò, che è affatto involontario. La perturbazione dunque di Berta se generi in lei un acciecamento totale, purchè non sia volontaria in causa, toglie affatto il peccato: diversamente converrà dire, che la veemenza della passione non tolga, ma solo diminuisca il peccato; in maniera per altro, che se ciò, che dice, o ciò, che fa è peccato mortale, non si giudichi

diminuirsi in maniera da diventare peccato veniale fuorchè nei moti primi, ne' quali *ratio deliberans non potest occurrere;* come dice San Tommaso nel luogo citato all' art. 8.

D. *Avendo veduto, che l' ignoranza involontaria, come fu quella di Giacobbe, come voi mi diceste nell' esposta dottrina, non è peccato; bramerei sapere, se l' ignoranza sia un peccato distinto dall' azione, che si fa a motivo dell' ignoranza medesima, oppure soltanto deficienza in ciò, che si può, e si deve sapere?*

R. Che quello, la cui ignoranza affatto involontaria ha dato motivo all' errore, in questo l' ignoranza non è peccato, altrimenti converrebbe dire peccato tutto quel male, che può succedere ancor quando la volontà non vi abbia avuta la minima parte, il che è assurdo, come dimostra San Tommaso 1. 2. q. 86. art. 3. l' ignoranza di Noè, di sopra citato, che non conosce la forza del vino: l' ignoranza di Giacobbe ecc. gli scusarono dal peccato, così del pari qualunque ignoranza invincibile; perciò se in se stessa una tale ignoranza non è peccato, anzi scusa anche l' azione dal peccato, non potrà in una tale ignoranza aver luogo la distinzione, della quale voi mi parlate.

Non così per altro se si parli dell' ignoranza di quelle cose, che taluno può, ed è obbli-

gato a sapere. Poichè secondo San Tommaso nel luogo citato art. 2. *Quicunque negligit habere; vel facere id, quod tenetur habere, vel facere; peccat peccato omissionis: unde propter negligentiam, ignorantia eorum, quae aliquis scire tenetur, est peccatum.* Per mostrar poi dove avvenir possa una tale peccaminosa ignoranza che distinguere si deve da ciò, che da essa deriva, prosegue a dire: *aliquis scire tenetur illa, sine quorum scientia non potest debitum recte exercere: unde omnis tenentur scire communiter ea, quae sunt fidei, et universalis juris praecepta: singuli autem ea, quae ad eorum statum, vel officium spectant.* Sant' Agostino nel lib. 3. *de Libero Arbitrio* cap. 19. e 22. insegna espressamente la stessa dottrina.

Caso V. Voi mi dite con San Tommaso, e Sant'Agostino nel luogo citato che ciascuno è tenuto a sapere quelle cose, che appartengono al proprio stato, ed uffizio; bene: ma che direte di Sempronio, il quale per quanto sia piuttosto ignorante, che dotto riscuote non ostante nella sua Terra quel rispetto, che suolsi avere a persone di gran cognizione, e molti ricorrono ad esso come ad un oracolo per esser consigliati, o per esser ammaestrati, e sebbene egli più delle volte erri, fanno nondimeno quanto esso prescrive. Io, che ad esso sono ricorso, dopo aver cono-

sciuto, che Sempronio è piuttosto ignorante, che dotto, bramo sapere da voi, se ho peccato quando ho fatto come bene ciò, che malamente mi ha esso suggerito?

R. La buona fede derivata dall' ignoranza, può scusare quelle persone, che guidate dallo spirito di conoscere la verità, e da un sincero desiderio di ritrovarla, a tale oggetto si portano a consultare quello tra gli uomini, che generalmente è tenuto per saggio, non altrimenti, che un malato, che pone nel medico la sua confidenza; chi dunque prese consiglio da Sempronio, ed eseguì quanto gli venne suggerito, se non potè rilevare esser cattivo un tal consiglio, con tutte quelle diligenze, che gli erano moralmente possibili, non dovrà accusarsi d' aver malamente operato, ma anzi scusarsi, avendo dal suo canto fatto quanto era necessario per illuminarsi. Voi poi, che arrivate a conoscere l' ignoranza di Sempronio, se è vero quanto asserite, cioè d' aver fatto come bene nell' ignoranza invincibile, quanto malamente vi è stato suggerito, purchè ciò non sia in riguardo a' primi precetti, e alle loro immediate conoscenze, potrò scusarvi dal peccato. Ma se potevate avanti di porre le mani all' opera venire in cognizione della verità, e abbiate ommesso quelle diligenze, che erano moralmente possibili, non dovrò in nessuna maniera

scusarvi da colpa. Il castigo del cieco, che cade nella stessa fossa col cieco, che ha preso per guida, forma della mia asserzione un' evidente prova.

Caso VI. Finora v'assicuro essermi piaciuta moltissimo la vostra sana dottrina; prima però di porre fine a questo Trattato dell' ignoranza vorrei sapere per ultimo, se stia in buona coscienza un Confessore, il quale ha per massima di non illuminare i suoi penitenti, che trova nell' ignoranza, quando non ispera alcun frutto, dicendo esser miglior consiglio lasciare, che seguano a peccare nella loro ignoranza, di quello, che avvertirli dei loro doveri, senza speranza che cessino, e si emendino.

D. *Sarà buona questa sua massima, e può questo Confessore in buona coscienza ommettere per tal motivo d' illuminare i suoi penitenti, oppure è tenuto sotto obbligo rigoroso a manifestare loro la verità, quando anco non venga interrogato, e non ne speri alcun frutto?*

R. Che tal massima è falsa, e cattiva, e che il Confessore è tenuto ad illuminare, ed avvertire i suoi penitenti, che sono nell' ignoranza dei loro doveri, sebbene non venga da essi interrogato, e quantunque non ne speri verun frutto. La ragione è; primo: Perchè egli sostiene, rispetto a' suoi penitenti l' uffizio di Dottore, non meno che di Giudice. Come Dottore dunque è

tenuto ad illuminare, ed istruire i suoi penitenti, che trovansi nell' ignoranza dei loro doveri. Come Giudice poi non assolverli, se non si accostano al Sagramento colle debite disposizioni. La santità del Sagramento è stata a lui affidata, e gli vieta il Signore d' amministrarlo a chi ne è indegno.

Posto ciò, chi ne sarà più indegno di coloro, i quali non sono disposti a scuotere da se la loro ignoranza col ricevere in buona parte, ed approfittarsi di quei lumi, e di quelle istruzioni, che servir possono a diradarne la caligine: appunto perchè non vogliono emendarsi dei loro vizi, e peccati? Chi si accosta al Sagramento della Penitenza deve avere un proposito efficace d' adempire la legge di Dio, e tutti i divini precetti, niuno eccettuato. Certamente chi non è disposto a ricevere la verità, che ignora, e ad approfittarsene, non ha questo buon proponimento. Come dunque potrà il Confessore assolverlo in questo stato? Per niun modo senza tradire sacrilegamente il suo ministero. Dunque il Confessore non può tacere, e deve illuminare il suo penitente: imperocchè deve supporlo disposto a ricevere in buona parte la verità, e l'istruzione, e ad approfittarsene. Se tale non lo suppone, o ne dubita, deve illuminarlo per accertarsi della sua disposizione, o per fare il suo dovere. Se non

riceve in buona parte gli avvertimenti, se non lo trova disposto ad approfittarsene, deve licenziarlo come indisposto.

D. *Ottima risposta; ma qui si tratta d' ignoranza invincibile. Accordano tutti che quando l' ignoranza è vincibile, il Confessore non può tacere, ma dee ammonire; ma trattandosi d' ignoranza invincibile, quando la manifestazione della verità non è per giovare, ma anzi per nuocere, poichè ammonito continuerà a fare lo stesso senza che più scusato venga dalla sua ignoranza, come l' era prima, e come lo sarebbe tuttavia, se il Confessore avesse prudentemente taciuto, cessa affatto in questo caso ogni obbligo, nè vi ha più alcun giusto fine di rivelare la verità. Il manifestarlo in questo caso sarebbe, come dicono i Salmanticensi, un dare a bere il veleno, mentre è necessario l'applicare la medicina:* Venenum propinant Confessarii, dum medicinam applicare videntur: *dunque al Confessore in simili casi tacere conviene, e lasciare il penitente nella sua ignoranza:* Si cognita obligatione restitutionis; *così li stessi Salmanticensi t.* 20 *cap.* 5 *punt.* 3 *n.* 27: probabiliter timet, post admonitionem a poenitente non esse restituendo, *basta anche di ciò un probabile timore*, tunc potius debet dissimulare, quam veritatem aperire . . . Et debet poeniten-

tem in sua bona fide antea habita relinquere. *Che dite a questo mio parere?*

R. Dico essere in primo luogo un errore troppo grande, e troppo patente il non conoscere nel Confessore altro debito di ammonire i loro penitenti, salvo che quello, che impone il precetto della correzione fraterna a tutti i fedeli. Questi veramente non sono per lo più obbligati ad adempiere il precetto della correzione, allorchè non v' ha speranza di profitto. Ma ai Confessori corre un debito assai maggiore, e più stretto, e rigoroso per un doppio urgentissimo motivo. Primieramente perchè hanno un debito gravissimo in forza del loro uffizio di dichiarare la Legge evangelica a tutti coloro, che ad essi si accostano. E secondariamente pel debito, che parimenti gli stringe, debito essenziale al lor carattere, e gravissimo, di mantener inviolata la santità dei Sagramenti e tenerne lontana per ogni possibile maniera la profanazione. Ora mentre tacciono la verità, perchè probabilmente presumono, che non verrà abbracciata, e bene, e fruttuosamente ricevuta dai loro penitenti, già gli giudicano, o gli suppongono nell' animo disposti a non ricevere, o a rigettare la verità. Gli giudicano dunque, o debbono onninamente giudicarli indegni, ed indisposti a ricevere il Sagramento. Cosa si può rispondere?

D. *Tutto bene, ma voi non potete ignorare, che l' ignoranza essendo invincibile, il loro peccato è puramente materiale, e se vengono illuminati, se loro dicasi la verità, si mettono in pericolo di peccar formalmente, e di dannarsi, attesa la loro infermità, e proclività al peccato.*

R. Se la cosa è così, e perchè mai il nostro divin Redentore, il quale conosceva benissimo l' infermità umana, e la tendenza al peccato, perchè mai non si astenne dal promulgare la sua Legge? Certamente se valesse il vostro raziocinio, Cristo non avrebbe dovuto promulgare il suo Vangelo, giacchè *per legem peccatum*, dice l' Apostolo. Dunque per lo timore, che i penitenti sieguano a peccare anche dopo l' avvertimento, dovrà il Confessore ommettere di manifestare loro la verità, dovrà lasciar correre le loro ingiustizie, le loro frodi, permettere, che non paghino i loro debiti, che continuino a commettere peccati di mollizie, ed altre nefandità (giacchè voi anche in tali cose ammettete ignoranza invincibile) e nel tempo stesso loro impartire il benefizio dell' assoluzione, ed ammetterli alla partecipazione dei divini Misteri? Se ciò è vero nemmeno Cristo promulgar doveva il suo Vangelo. Poco ci vuole per vedere quanto falso sia, e storto questo ragionare.

Ma è poi egli vero, che l'ignoranza d'un penitente, che si accosta al Confessore non disposto a ricevere da esso in buona parte la manifestazione della verità, sia invincibile? Io dico di no; perchè questa ignoranza in quel momento stesso diviene vincibile, quand'anco per lo avanti stata fosse veramente invincibile. Ed eccone la ragione chiarissima. In allora l'ignoranza, secondo tutti, ed anche secondo voi, è invincibile, quando non vi è strada ovvia, ed aperta ad intendere la verità opposta a siffatta ignoranza. Nel nostro caso vi è questa strada. Dunque se la rigettano, la loro ignoranza diviene vincibile. Che vi sia questa strada nel caso nostro, è cosa evidente, perocchè il Confessore dal canto suo è pronto a manifestare al penitente la verità: imperciocchè e perchè mai se ne tace il Confessore? Perchè non parla? Perchè non lo manifesta? Tace, voi mi direte, perchè già vede, che il penitente non è disposto a riceverla. Questa è l'unica, e la totale ragione del suo tacere. Vi è dunque la strada ovvia, e facile di vincere la propria ignoranza, ma questi penitenti la rigettano. Dunque la loro ignoranza è già vincibile. Posto ciò, ecco un argomento, che prova ad evidenza esser tenuto il Confessore a manifestare onninamente a tal fatta di penitenti la verità. Tutti i Teologi anche più benigni e pro-

babilisti insegnano concordemente, che deve il Confessore manifestare la verità, allorchè l'ignoranza de' penitenti è vincibile. Ora tal ignoranza di quei penitenti, i quali si accostano al tribunale di penitenza non disposti a ricevere la manifestazione della verità, sebbene stata sia fin allora invincibile, diviene vincibile. Dunque il Confessore ha in debito rigoroso di manifestare loro la verità, e pecca se non la manifesta.

D. *Non è possibile, ch' io mi possi acquietare alla vostra risposta, mentre trovo dalla parte mia, ed in mio favore un autore assai più dotto di voi, ed è il P. S. Agostino, il quale nel cap.* Si quis de poenit. *dist.* 7 *dice*: Si scirem, non tibi prodesse, non te admonerem, non te terrerem: *dunque voi ben vedete da queste parole, che quando si prevede, che l' ammonizione non sarà di alcun frutto, si deve tacere.*

R. Dovete sapere, che Sant' Agostino ivi parla dell' ammonizione da farsi fuori del Sagramento, la quale deve omettersi quando non vi è speranza di emendazione. Inveisce il S. Dottore contro coloro, i quali alla morte differiscono la penitenza: e dice di non sapere, se la penitenza fatta in quel punto estremo sia vera, o sia finta. E giacchè gli è ignoto se questa penitenza sia giovevole, perciò esorta a non aspetta-

re a farla in quel momento, ed atterrisce, e spaventa ponendo sotto gli occhi il pericolo di non farla bene, ed utilmente: e soggiugne, che se sapesse dover esser giovevole, e ben fatta non esagerarebbe il pericolo di una tarda penitenza. *Age poenitentiam dum sanus es, et invenerit te novissi mus dies*, dice il Santo, *curre ut reconcilieris. Si sic agis, securus es. Quia egisti poenitentiam eo tempore, quo ei peccare potuisti. Si autem vis agere poenitentiam tunc quando peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa. Sed unde scis, inquit ne forte Deus dimittat mihi? verum dicis: unde? nescio. Illud scio, hoc nescio... nam si scirem tibi nihil prodesse, non tibi darem... non te admonerem, non te terrerem*... sicchè voi ben vedete essere più facile cavar acqua da un macigno, che trarre dalle parole di Sant' Agostino verun appoggio per la vostra opinione lassissima.

Conchiudo dunque; falsissima per ogni capo, erronea, e torta essere la massima di tali Confessori. Guardatevi dunque bene voi ministro della Penitenza da un silenzio cotanto pernicioso e a voi stesso, e ai vostri penitenti, e riflettete, che la radice di tanti sacrilegj, e della perseveranza dei penitenti nei loro vizi, e peccati si è fra le altre la taciturnità dei Confessori. Dite dunque schiettamente ad imitazione del gran

Battista senza umani rispetti *non licet tibi etc. etc.* Così dovete fare, se non volete tradire l' alto vostro ministero, e se amate trarvi dal pericolo di dannarvi insieme coi vostri penitenti.

D. *Io vi ringrazio di vero cuore dell' avvertimento datomi, e dalla sana dottrina insegnatami: giacchè avete avuto tanta sofferenza nell' ascoltar le mie importune domande, permettetemi, che in seguito della vostra dottrina di sopra vi proponga un caso per me molto difficile, e poi cesserò d' importunarvi. Il caso è questo, che Teresa ha contratto con buona fede il matrimonio, il quale nondimeno a cagione d' un occulto impedimento dirimente è invalido, e nullo. Ciò rileva il Confessore dalla di lei confessione: ma rileva altresì, che essa trovasi nell' ignoranza invincibile di siffatto impedimento: se la illumina, teme di metterla nell' occasione prossima di peccare formalmente. Che dee fare? Non avvisarla, opera contro la vostra dottrina. Avvisarla? Essa allora non può più rendere il debito. Dovrà egli almeno in tal caso dissimulare? La risposta vostra deciderà.*

R. A tenore di quanto ho detto di sopra, che quando non temansi con fondamento o per parte del marito, o altronde gravi estrinseci inconvenienti, deve il Confessore ammonirla, e la

donna deve essere disposta a ricevere l'ammonizione, e ad approfittarsene: giacchè in tal caso l'osservanza della Legge, cioè l'astinenza da ogni carnale commercio col putativo marito dipende, come si suppone, dalla sua libera volontà. E sebbene forse non manchino altre difficoltà a superarsi, dee essere però disposta a vincerle per non violare la santa Legge. Questa è una conseguenza, che viene necessariamente dai principii di sopra stabiliti. Ma se prevede il Confessore, non essere la donna disposta ad osservare la continenza sino a tanto s'impetri la dispensa? Non può, nè deve assolverla, perchè non ha disposizioni necessarie a ricevere degnamente il Sagramento. Al più, per evitare peccati maggiori il Confessore sen taccia, e differisca i Sagramenti sino a tanto abbia impetrato la dispensa dell'impedimento.

D. *Ma che si dovrà fare, se la donna si accosta alla Confessione nel tempo Pasquale affine di soddisfare al precetto dell' annua Confessione, e Comunione.*

R. In tal caso il Confessore dee fare onninamente una di queste due cose; cioè o ammonirla, o sospendere l'assoluzione. Non può nemmeno in tal caso assolverla senza ammonirla perchè la suppone indisposta, e conseguentemente indegna di ricevere il Sagramento. Dunque o so-

spenda, e differisca l' assoluzione, o l' ammonisca. Imperciocchè domando io: se l' ignoranza di questa donna fosse vincibile, il Confessore dovrebbe certamente ammonirla: in tal caso esser essa nell' occasione prossima non iscuserebbe il Confessore dall' ammonirla, nè la donna dall' adempiere la legge, e dall' osservare la castità nella stessa prossima occasione. E perchè dunque non potrà farlo anche in questo caso? Ma posto ciò da parte, perchè il Confessore non la illumina, non l' ammonisce? Dunque se non è disposta alla penitenza sagramentale, come può essere assoluta?

R. 2. Che nel raro caso, in cui si prevedessero scandali, e gravi inconvenienti, e ci fosse la necessità per parte della donna di ricevere il Sagramento, deve il Confessore, posto in siffatte angustie, richiedere alla donna un proposito universale di osservare tutti i Comandamenti, e tutta la santa Legge, e quindi se appariscono in essa le necessarie disposizioni, impartirle l' assoluzione: così col comune consenso dei Teologi, al quale si sottoscrive anche il P. Concina nel tom. 2 dis. 1 cap. 4 §. 3 della sua opera intitolata *Apparatus Theolog. etc.* Dissi però *posta la necessità per parte della donna di ricevere il Sagramento*: perciocchè fuori di questo stretto, ed assai raro caso, e prescindendo da tale neces-

sità, il Confessore senza punto rilevare l'impedimento dee differire l'assoluzione sino a tanto che, ottenuta la dispensa, resti il matrimonio nelle debite maniere convalidato. Soltanto dunque nel caso della citata necessità può il Confessore dissimulare, ed assolvere. Ma sarebbe un grandissimo inganno l'inferire da questo rarissimo caso, come fanno alcuni Teologi probabilisti, una regola generale di lasciar universalmente i penitenti nella loro invincibile ignoranza. Ognorachè stà in podestà del penitente l'astenersi dal peccato, sempre il Confessore lo deve ammonire, ancorchè prevegga, che l'ammonizione sarà non solo infruttuosa, ma anche nociva.

Caso. E quando sarà ammonita: potrà rendere il debito, quando le sarà chiesto dal marito?

R. La risposta di questa dimanda si darà trattando del debito conjugale, per non passare da una materia ad un' altra in questo luogo superflua. E però passerò a proseguire il Trattato, che abbiamo per le mani, degli Atti umani.

Della concupiscenza.

L' altra causa è la concupiscenza, la quale vien definita un moto dell' appetito sensitivo circa il bene, ed il male sensibile.

D. *Di quante sorte è la concupiscenza?*

R. Di due: *antecedente, e conseguente*. L' antecedente è quella, che previene ogni atto della volontà, ed è perciò affatto involontaria o direttamente, o indirettamente: tali sono i moti della collera, i quali all' improvviso si eccitano nell' uomo da una vendetta privata, che sommamente abborrisce, visto l' uomo che gli ha fatto una grave ingiuria. La conseguente poi è quella, che proviene da qualche precedente atto della volontà, per ragione di cui è all' uomo volontaria o in se, come avverrebbe in chi leggendo libri osceni accendesse la cupidigia di cose turpi, oppure volontaria in causa, come accaderebbe in chi attende ad una cosa illecita, e pericolosa, dalla quale sorgono cattivi moti della concupiscenza. Ciò posto:

Dico 1. I moti della concupiscenza antecedente, i quali sono dalli scolastici chiamati moti *primo-primi*, sono affatto involontari, perchè si eccitano nell' uomo indipendentemente da qualunque operazione della volontà, e sono contro la inclinazione della medesima, e non sono dalla volontà approvati, quando li sente.

Dico 2. I moti della concupiscenza antecedente, che la volontà dopo una sufficiente riflessione di essi non reprime nel miglior modo, che può: ma li approva o espressamente, o tacitamente, come accaderebbe in chi si porta verso

di essi negativamente, sono volontari; ciò è chiaro, e manifesto dall' idea del volontario.

Dico 3. Il moto della concupiscenza antecedente se sarà tanto, che impedisca l' uso della ragione, l' azione, alla quale forse l' uomo vien spinto in quello stato, è involontaria.

Dico 4. I moti della concupiscenza conseguente, cioè volontaria, se privano l' uomo dell' uso della ragione, saranno per questo anche volontarie le azioni, che poteva e doveva prevedere; perchè quelle azioni gli sono volontarie in causa, cioè nella concupiscenza stessa, e nella negligenza, colla quale trascurò di raffrenare la cupidigia: l' esempio è in colui, il quale per l' impeto dell' amor carnale cade in pazzia.

Dico 5. La concupiscenza antecedente, rimanendo l' uso della ragione, rende meno libera, e perciò meno colpevole l' azione, che per quella si fa; perchè quei moti eccitati non permettono alla ragione di considerare, e riflettere pacatamente i motivi di operare, e di non operare: quindi i peccati che vengono dalla passione si dicono peccati d' infermità.

Dico 6. La concupiscenza antecedente considerata l' inclinazione della volontà accresce il volontario; perchè per mezzo della concupiscenza la volontà si piega a volere ciò, che brama.

Dico 7. La concupiscenza conseguente rende

l'azione più volontaria; perchè per mezzo di essa l'uomo con maggior inclinazione si porta nell' oggetto.

Quindi ne viene per conseguenza, che la concupiscenza, la quale deriva dagli abiti cattivi non diminuisce, ma accresce il volontario, qualora gli abiti stessi non siano stati sufficientemente ritrattati, usata la dovuta diligenza per estirparli: imperocchè la volontà, che non ritratta l'abito cattivo, il quale liberamente ha contratto, si crede, che almeno indirettamente, ed interpretativamente voglia i moti della concupiscenza, che vengono dall' abito.

Del Timore.

La terza causa è il timore, il quale viene definito una trepidazione della mente per cagione d' un pericolo imminente, o futuro.

D. *Di quante sorta è il timore.*

R. Di due: grave, e leggiero. Il timor grave è quando si teme di certo un male grave, oppure che molto probabilmente debba avvenire: onde dicesi ancora timore, che cade nell' uomo costante. Qui però si dee avvertire, che il timore, il quale in se stesso, o rapporto all' uomo forte sarebbe leggiero, può essere grave nella persona debole per [illegible] dell' età, sesso, e debolezza, ec.

Il timore leggero è quello, mediante il quale si teme un mal leggero, o anche grave, ma che si può impedire facilmente, ovvero si teme qualche male per un motivo leggiero, e improbabile.

L' uno e l' altro di questi timori in due maniere può risguardare l' azione, o la passione morale: 1. per concomitanza, allorchè cioè accompagna l' azione o la passione. 2. per modo di causa, e ciò in due modi: 1. *totalmente*, il che avviene quando il timore è la sola, ed unica causa dell' azione: 2. *parzialmente*, il che avviene, quando esso è causa soltanto parziale dell' azione. Altro è operare con timore, che accompagna l' azione, altro poi operare per timore, che dà causa all' azione; egli è certo, che il timore, il quale accompagna l' azione, che si fa con timore, non rende involontaria l' azione; del timore poi, che dà causa all' azione,

Dico 1. Che il timor leggiero non toglie l' involontario; imperciocchè nè esclude la cognizione di ciò, che si fa, nè esclude l' inclinazione della volontà nell' azione.

Dico 2. Che il timor grave, se sia tale, che tolga l' uso della ragione, rende l' azione affatto involontaria; imperocchè toglie la cognizione di ciò, che si fa, e la deliberazione della volontà.

Dico 3. Che il timor grave, il quale non

toglie l' uso della ragione, non rende affatto involontaria l'azione, che si fa per quel timore, ma fa tuttavia, che sia meno volontaria.

Quindi ne viene: 1. che i contratti fatti anche per timor grave non sono irriti, eccettuati quelli, che la legge dichiara nulli, o la sentenza del Giudice, come sono il matrimonio, ed il voto solenne, non perchè siano involontarj, ma perchè non dipendono dal consenso abbastanza libero. 2. Non sono scusati da colpa, quantunque pecchino meno gravemente coloro, i quali fanno per grave timore qualche cosa di sua natura cattiva.

Se poi si tratta di quelle cose, che non sono di loro natura cattive, ma proibite solamente per leggi positive, il timor grave alcuna volta scusa da colpa, ed alcuna volta non scusa. Scusa quando in quelle circostanze la legge non obbliga, come vedremo trattando delle leggi.

Della Violenza.

L'altra causa è la *violenza*, la quale non è altro, se non ciò, che si fa contro l' inclinazione di chi opera.

D. *Di quante sorte è la violenza?*

R. Di due: violenza *assoluta*, e violenza detta *secundum quid*. La violenza *assoluta* è quella,

alla quale chi patisce violenza, resiste in tutta quella maniera che può, e deve resistere. La violenza detta *secundum quid* è quella, alla quale chi patisce violenza, resiste bensì in qualche maniera, ma non quanto può, e deve.

ANNOTAZIONE I.

Affinchè la violenza possa dirsi *assoluta*, e la volontà affatto resistente, non basta, che l'opera cattiva si detesti internamente nell'animo, se ancora non resiste esternamente quanto si può per impedire l'opera cattiva, e ributtare, e sospingere la forza; imperocchè indarno direbbe uno di detestare internamente nel suo cuore l'opera cattiva, la quale potendo esternamente ancora resistendo impedire, non impedisce. Onde è necessario alla violenza *assoluta*, che, chi patisce questa violenza, resista non solo internamente, ma ancora esternamente in tutti i modi possibili, ed utili a sospingere la violenza. Dee inoltre chi patisce la violenza *assoluta* non acconsentire in nessuna maniera, nè direttamente, nè indirettamente, nè espressamente, nè tacitamente in ciò, a cui è spinto; imperocchè se l'azione, alla quale uno è sforzato, o la causa, dalla quale ne segue la violenza, fosse stata in qualche maniera intenta dalla

volontà, nè la violenza sarebbe assoluta, nè l'azione potrebbe dirsi perfettamente involontaria; così se una donna, la quale avrà preveduto d'incontrare chi colla violenza l'opprimerebbe: se questa donna trascura di portarsi in un luogo sicuro, dovrà credersi rea, per quanto poscia abbia resistito: molto più dovrà giudicarsi rea quella donna, che invitò una volta lo stupratore, sebbene abbia dopo procurato di resistere.

Deesi ancora notare, che può succedere, che l'azione, la quale da principio fu proveniente da violenza assoluta, accostandosi poi l'inclinazione della volontà, comincia essere volontaria: così quella donna, che valorosamente combattendo ha tentato di sospingere la forza in tutti i modi, ma finalmente ha poi acconsentito in ciò, che patisce, comincia a divenir rea.

ANNOTAZIONE II.

Deesi notare, che la violenza non può cadere negli atti eliciti della volontà; imperocchè gli atti *eliciti* a due cose si riducono, cioè *volere*, e *non volere*. Ripugna poi, che una causa estranea alla volontà produca il volere, e non volere nella volontà, ricusando essa: se ciò mai fosse, la volontà vorrebbe, e non vorrebbe nel medesimo tempo.

Può bensì qualche causa esterna sollecitarla volontà a volere, o non volere qualche cosa proposta sotto qualche specie di bene, e di male, ma non può fare, che voglia, o non voglia contro la propria inclinazione. E ciò tanto è vero, che neppur Iddio stesso può sforzare l'uomo a volere, e non volere, essendo ciò contro la natura della volontà; opera bensì Iddio onnipotente nel cuor degli uomini, che vogliano e facciano ciò, che esso vuole che si faccia: ma in maniera tale, che essi da non volenti diventano volenti, per così dire; non già che non volendo vogliano, o volendo non vogliano.

Negli atti poi *imperati* può cadere la violenza. Gli atti imperati, come abbiamo detto, sono quelli, che fa l'uomo mediante le facoltà sue interne, o esterne. Ora consta dall'esperienza, che la causa estranea alla volontà può applicare le facoltà da essa distinte a certe cose senza, e contra l'inclinazione della volontà. Per quello spetta le facoltà interne consta parimente dalla esperienza, che s'imprimono certe specie nella fantasia anche mentre l'uomo non vuole.

Tutti gli atti, che si fanno con violenza assoluta sono affatto involontarj. Quelli poi, che si fanno con violenza detta *secundum quid* sono meno, ma però volontarj.

Dal sin qui detto ognun vede essere super-

fuo addurre alcuni casi pratici, mentre dalle due notazioni citate si possono sciogliere infiniti, come anche per quello, che riguarda il timore.

Della Libertà.

L'altra proprietà dell'atto umano è, che sia libero di libertà d'indifferenza, la quale si definisce una potenza attiva, la quale, posto tutto ciò, che si ricerca per operare, può agire, o agire il di lei opposto. Dalla quale definizione consta, che per la libertà d'indifferenza non si ricerca solamente l'immunità dalla *coazione*, come parlano le scuole, colla quale la potenza viene sforzata ad operare: ma di più si ricerca l'immunità da qualunque necessità antecedente, la quale ciò precede ogni determinazione della volontà, o l'elezione: questa necessità semplice antecedente l'ammettono i Giansenisti nelle nostre opere provenienti o dalla grazia, o dalla concupiscenza. Imperocchè, dicono essi, che la grazia di Dio colla sua dilettazione addolcisce, ed alletta la volontà dell'uomo così, che gli toglie affatto l'indifferenza dell'elezione, e per conseguenza la volontà dell'uomo si porta nell'eseguire l'opera buona bensì volontariamente, ma non liberamente: siccome al contrario la concupiscenza nell'istessa maniera tira la volontà nel

male. Ma s' ingannano, ed ingannano gli altri i Giansenisti: imperocchè dove non vi è l' indifferenza (la quale certamente vien tolta ancora da quella semplice antecedente necessità) dove, dico, non vi è l' indifferenza agli opposti, ivi non vi è alcuna libertà vera di proprio nome; ma al più vi è la libertà della *coazione*. Questa libertà della *coazione* viene definita un' immunità da ogni violenza estrinseca contro la propensione della volontà.

D. *Di quante sorta è la libertà dell' arbitrio della volontà umana?*

R. Altra è di *contraddizione*, altra di *contrarietà*, ed altra di *specificazione*. La libertà di contraddizione è la libertà di operare, e di non operare. La libertà di contrarietà è la libertà di far questo, e quello, cioè l' opposto. La libertà di specificazione è una facoltà di determinarsi per mezzo dell' elezione all' una, o all' altra delle cose possibili di specie diversa, v. g. cantare, giuocare, ecc., pregare, o studiare, ecc.

D. *Qual libertà si ricerca all' atto umano?*

R. Nello stato della natura presente si ricerca agli atti umani la libertà non solo dalla coazione, ma ancora la libertà d' indifferenza, ossia dalla semplice necessità, come è manifesto dalla proposizione condannata da Innocenzo X nel tenore seguente: *ad merendum, et demerendum*

in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Se tale proposizione fu condannata dalla Chiesa come eretica, la nostra proposizione contraria a questa sarà vera, e cattolica.

Da ciò ne viene, che l' essenza del libero arbitrio consiste nella potenza di operare, o di non operare, immune da ogni necessità semplice antecedente, ed intrinseca. Quindi per libero arbitrio non basta la libertà dalla coazione, come hanno finalmente insegnato Giansenio, e Bajo; ma si richiede essenzialmente l' immunità da ogni necessità semplice, antecedente, ed interna.

Regola degli atti umani.

D. *Qual è la regola degli atti umani?*

R. Questa regola è di due sorta: *remota e prossima*. La remota è la legge estrinseca, che ci prescrive cosa si deve fare secondo la retta ragione, e cosa si deve evitare. Questa regola remota non comanda, non proibisce, se non in astratto; la ragione è, perchè la legge o comanda, o proibisce. In concreto poi questa legge risguarda le persone, nelle quali la legge non può considerarsi, se non in concreto, cioè in individuo, v. g. il bene si deve abbracciare, il male fuggire, ecco l' astratto. Il bene da Cajo, da

Tizio, da Sempronio si deve abbracciare, il male da essi considerati in individuo si deve fuggire, ecco il concreto.

La regola prossima è l'istesso dettame della ragione, della coscienza, che ci detta ciò, che *hic et nunc* è conforme o nò alla legge eterna.

Della Moralità degli atti umani.

L'atto morale è un atto umano conforme, o deforme alle regole dei costumi. Tre specie di moralità vi è, cioè: 1. la *bontà*, la quale è una conformità dell'atto con le regole dei costumi in quanto all'oggetto, fine, e circostanze: 2. la *malizia*, la quale è una deformità dell'atto con le medesime regole di costumi in quanto all'oggetto, o in quanto al fine; oppure in quanto alle circostanze, cosicchè se manca in uno, l'atto è cattivo secondo l'assioma: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*: 3. La *indifferenza*, la quale è un atto nè buono, nè cattivo moralmente, o in specie, cioè considerato in ordine all'oggetto, oppure in *individuo*, cioè considerato in ordine al fine, ed alle circostanze.

D. *Cosa sono i principj di moralità?*

R. I principj di moralità non sono altro, se non ciò, da cui l'atto si dice buono, o cattivo.

D. *Quanti sono i principj di moralità*.

R. Altri sono *intrinseci* cioè l' oggetto, il fine, e le circostanze. Altri *estrinseci*, i quali si dicono regole di moralità, sono la *natura ragionevole*, in quanto è ragionevole, la *legge eterna*, la *retta ragione*, e la *coscienza*. La *natura ragionevole* in quanto è ragionevole, è l' istessa natura; in quanto è intellettiva, volitiva, e libertà. La *legge eterna* è la stessa volontà di Dio, colla quale da noi si vuol fare, o tralasciare qualche cosa. La *legge naturale* è la stessa legge eterna, in quanto che a noi fu intimata, e promulgata per mezzo della retta ragione. La *retta ragione* è il giudizio dell' intelletto derivato dalla cognizione della legge eterna, che detta in comune cosa sia il bene, o il male: in quanto poi detta a ciascuno in particolare, considerate tutte le circostanze, cosa si debba fare, si dice *coscienza*.

D. *Si danno atti umani in individuo o buoni, o cattivi, ed indifferenti?*

R. Non si possono dare atti umani in individuo indifferenti, perchè gli atti umani presi in individuo riguardano non soltanto l' oggetto, ma ancora il fine, che si propone chi opera: il fine avendo la ragione del bene, nè può essere utile, nè giocondo, ma onesto: dunque nessuno indifferente. Inoltre ciò, che è indifferente, non

può comandarsi; gli atti in individuo siamo comandati di riferirli a Dio o attualmente, o virtualmente: altrimenti se non si riferiscono a Dio, sono oziosi, e vani. *De omni verbo otioso reddenda est ratio Altissimo*.

D. *Gli atti esterni influiscono negli atti interni?*

R. *Per se* non influiscono, ma bensì *per accidens*. Non influiscono *per se*, mentre non possono accrescere la bontà, o malizia dell' atto interno. La ragione è, perchè l' atto esterno per se stesso non è nè buono, nè cattivo, nè libero: se ha qualche bontà, malizia, ha la libertà dall' atto interno, essendo questo atto interno un atto della volontà.

Per accidens poi influiscono negli atti interni, quando l' atto interno per l' esterno si rende più intenso, quando è occasione di scandalo, quando apporta danno al prossimo, quando induce debito della restituzione, quando induce irregolarità, o scomunica. Tutte queste cose non opera mai l' atto esterno: dunque *per accidens* gli atti esterni accrescono bontà, e malizia dell' atto interno.

Soluzione di varj Casi.

I. Il passeggiare è un' azione per se stessa

indifferente, considerata solamente come passeggio; ma fatta per motivo di un fine onesto, v. g. per conservare la sanità, allora, essendovi il fine, non è più indifferente; ma un'azione in individuo, che è buona per il fine onesto: fatta poi per mero piacere, e diletto, oppure col trascurare di sentire la Messa per passeggiare, diviene cattiva per motivo del fine non buono, e della circostanza del tempo, che obbliga ad altro.

II. Il furto fatto per commettere una qualche fornicazione, o adulterio, oltre della specie del furto *ex objecto* ha la specie di fornicazione, o di adulterio per motivo del fine cattivo.

III. Chi toglie v. g. un calice anche fuori della Chiesa, come sarebbe per esempio nella casa del Sagrestano, oppure altra cosa, che appartiene alla Chiesa, o data in custodia a qualcheduno, che si è reso responsabile, oltre il furto commette ancora un sacrilegio per ragione della cosa sacra, o dell'ingiuria fatta alla Chiesa.

IV. L'omicidio, o il furto d'una cosa profana fatto nella Chiesa, o nel Cemeterio, oltre della specie d'omicidio, o di furto, ha un'altra specie di sacrilegio; perchè ripugna specialmente alla santità del luogo.

V. Decipiens puellam philtro, praeter peccatum luxuriae committit superstitionem propter circumstantiam medii.

VI. Chi colla forza toglie una cosa altrui *ad moechandum*, oltre il furto commette un adulterio per ragion del fine, ed una rapina per ragione del modo.

VII. Chi sta volontariamente distratto per un tempo notabile nella Messa in giorno di Domenica, oltre l'irriverenza verso il Sacrificio, pecca contro il precetto della Chiesa per ragione del tempo da santificarsi per la Messa, e gravemente per ragione di quella notabile durazione.

Infiniti altri casi si possono sciogliere dalla suddetta materia.

D. *La volontà umana per essere buona, e retta come dee conformarsi alla volontà di Dio?*

R. La volontà umana per essere buona, e retta, dee generalmente conformarsi alla volontà di Dio; perchè la volontà di Dio è la regola della volontà retta, e buona dell' uomo, non già nella cosa materiale voluta, che è la stessa cosa voluta da Dio, perchè nessuno è tenuto a volere la fame, la malattia, ecc., se non si conosce circa il materiale la volontà di Dio col precetto o colla proibizione; perchè la volontà di Dio, che comanda, obbliga a volere, ed operare, e proibisce a non volere. Ma bensì deve conformarsi al formale, cioè alla ragione di Dio, che vuole, la qual è il ben comune, e divino, quindi voluto da Dio sotto questa ragione, e formalità.

Della Conscienza.

D. *Cosa è la conscienza?*

R. E' un atto, con cui l'intelletto giudica qualche cosa essere *hic et nunc* lecita, o illecita, da farsi come buona, o da omettersi come cattiva. Onde si dice giudizio praticamente pratico per distinguerlo dal giudizio generale, e non ultimo pratico, con cui l'intelletto giudica qualche cosa in generale essere lecita, o illecita, v. g. essere illecito il contratto usurajo, ecc.

La conscienza si distingue dalla sinderesi, come si distingue l'atto dall'abito: imperciocchè la sinderesi è un abito, ossia cognizione abituale dei primi principj morali, quali sono: il bene si deve fare: il peccato si deve fuggire: Iddio si deve onorare, ed amare: ciò, che vuoi esser fatto a te, lo devi fare agli altri: e ciò, che non vuoi, che sia fatto a te, non lo devi fare ad altri, e simili.

La conscienza poi è un giudizio, che applica il principio morale a qualche azione particolare, v. g. non debba cagionare questo danno a questo uomo ecc.

Della divisione della Conscienza.

D. *Di quante sorte è la conscienza?*

R. Altra è *vera* o *retta*, la quale detta esser lecita, o illecita qualche cosa in particolare, che diffatti è in se tale. Altra *falsa*, o *errante*, la quale giudica lecito, o buono ciò, che è illecito, e cattivo. Oppure che giudica illecito, e cattivo ciò, che non è tale.

Questa poi o è *vincibile*, in quanto che si appoggia all' errore, il quale, usata la dovuta diligenza, o può attualmente deporsi, o potè deporsi. Oppure è *invincibile*, in quanto che si appoggia all' errore, il quale, usata anche la dovuta diligenza, nè può attualmente, nè potè deporsi.

Altra è conscienza *precipiente*, la quale detta doversi fare, oppure ommettere qualche cosa sotto precetto. Altra è conscienza *consigliante*, la quale detta non esservi alcun precetto di questa, o di quella cosa; ma un mero consiglio. Altra *permittente*, la quale detta, che nè vien comandata, nè proibita qualche cosa, ma viene permesssa dalla legge.

Si divide la conscienza in *certa*, *dubbia*, *probabile*, *improbabile*, *scrupolosa*. La certa è quella, che detta essere buona, o cattiva qualche azione particolare, appoggiata a quei motivi, che producono una certezza morale, la quale escluda un prudente dubbio della parte contrariata. L' incerta poi è quella, che giudica esser leci-

ta qualche azione, in modo però, che teme nello stesso tempo, che l'azione stessa possa non esser tale.

D. *Per non peccare è necessario il giudizio certo dell' onestà dell' atto, o dell' omissione?*

R. Deve il giudizio essere almeno certo moralmente, cosicchè si escluda prudentemente ogni dubbiezza, ed ogni timore almeno ragionevole di peccare: la ragione si è, perchè dobbiamo usare tale cautela, e studio nelle nostre azioni, come ce lo comanda la sagra Scrittura espressamente nell'Eccles. 37, ed ai Romani 14 prima di operare fa, che la verità ti preceda, e che il consiglio stabile, cioè fermo, e prudente dell' onestà dell' atto, che scegli, prevenga ogni tua azione: *ante omnia opera tua verbum verax praecedat te, et ante omnem actum consilium stabile*.

La conscienza *dubbia* è una sospensione dell' assenso, e del dissenso tra una parte, e l' altra per motivi egualmente probabili per ambe le parti, o che sembrano egualmente evidenti; imperocchè sebbene ambe le parti della contradizione non possano essere veramente evidenti, possono però essere evidenti apparentemente, ed allora nasce la sospensione del consenso, o del dissenso verso ambe le parti.

La conscienza *probabile* è quella, che si

appoggia a tali motivi, i quali inclinano il giudizio dell' intelletto più ad una parte bensì, ma non producono una certezza morale. L' *improbabile*, la quale appoggiata a nessuni motivi abbastanza solidi, detta temerariamente, ed imprudentemente essere buona, o cattiva qualche opera.

La *scrupolosa*, colla quale l' uomo per nessuni, oppure leggieri motivi soltanto teme con anzietà, ed immeritamente, che quella tal azione sia peccato, mentre non è tale.

D. *Se l'uomo sia tenuto operare secondo il dettame della coscienza?*

R. Che è tenuto ognuno operare secondo il dettame della conscienza *retta* che propone con certezza doversi fare, oppure omettere qualche cosa, come di precetto. La ragione è perchè la conscienza retta è quella, che detta essere lecita, o illecita qualche cosa, la quale tale è diffatti, e perciò convenevole alla legge direttrice dei costumi. Dunque chi opera contro il dettame della conscienza retta, opera contro la legge istessa, della quale la conscienza è la applicazione ai casi, ed azioni particolari. Dunque colla medesima obbligazione, con cui è tenuto l' uomo conformare le sue azioni alla legge, è tenuto parimente seguire il dettame della conscienza retta, nè può disprezzarla senza che disprezzi la legge.

Dissi *la quale propone con certezza;* imperocchè diversamente si deve dire; se sia o dubbia, o probabile, o scrupolosa, come vedremo in seguito.

Dissi *qualche cosa da farsi*, od *omettersi come di precetto*; imperocchè la conscienza, che consiglia soltanto, o permette, non obbliga a fare ciò, che o permette, o consiglia.

D. *Qual peccato commette chi opera contro la conscienza erronea?*

R. L'azione, o l'omissione contro la conscienza erronea, o vincibilmente, o invincibilmente, che detta essere quell'azione, oppure omissione illecita, è sempre peccato: perchè chi opera contro la conscienza volendo l'azione, o l'ommissione, che giudica essere peccato, vuole il peccato; poco importa, che tal'oggetto non sia illecito, ma lecito; imperciocchè la volontà abbracciandolo consente nell'oggetto propostosi; come cattivo, e perciò nell'oggetto peccaminoso; imperocchè l'oggetto della volontà è il bene, o il male in quanto, che viene proposto dall'intelletto. Inoltre chi fa qualche cosa in se stessa buona, credendola cattiva, secondo il giudizio dei saggi, vien creduto, che voglia la malizia, come se quella data azione fosse in se stessa cattiva, non volendo astenersi da essa, quantunque gli si proponga come cattiva, dunque

pecca. Quindi chi opera contro la conscienza, pecca contro la Legge divina naturale, che vieta ogni consenso, ed affetto a ciò, che si crede cattivo *etiam ex errore*.

D. *Di quale specie, e gravità è il peccato di chi opera contro la conscienza erronea?*

R. Di quella specie, e gravità, di cui crede, che sia l' azione, o l' omissione: perchè egli vuole l' oggetto, in cui comprende tale specie, o gravità di malizia: e così vuole almeno interpretativamente tal ispecie, e gravità di malizia: in una parola commette il peccato, quale detta la conscienza.

Casi pratici.

D. *Tizio fa un' azione, che falsamente crede sia illecita, nè sa distinguere, se sia peccato mortale, o veniale. Dimanda a voi Confessore il parere.*

R. Che non distinguendo se sia veniale, o mortale l' azione, che fa, e che falsamente crede sia illecita, pecca mortalmente: sì perchè vuole quell' oggetto, quantunque fosse mortalmente cattivo, ed in tal guisa vuole almeno interpretativamente commettere peccato mortale: sì, perchè si espone al morale pericolo di peccare gravemente. Che se considera il peccato

soltanto generalmente, e non in alcuna specie, pecca contro la carità di Dio, e contro la carità propria, che proibisce qualunque peccato, come offesa di Dio, e male di chi pecca.

ANNOTAZIONE.

Quantunque chi opera contro la conscienza erronea pecchi, come chi opera contro la conscienza retta: non incorre tuttavia le medesime pene umane, e censure: perchè queste non si impongono se non ai trasgressori della vera legge. Quindi non incorre la scomunica chi fa un atto, che falsamente crede essere proibito sotto tal censura: nè chi percuote un laico credendo, che sia un chierico.

Caso pratico. Berta assistendo l'infermo suo marito in giorno di Festa, crede di far peccato, se lascia di ascoltar la Messa, e se abbandona l'infermo, nè può deporre il suo errore: espone a voi in confessione, e dice d'aver lasciata la Messa per l'assistenza del suo marito, ma dubita d'aver fatto male. Che direte a questa Berta?

R. Che se Berta avrà creduto meno male il lasciar la Messa, che l'infermo, non ha peccato; imperocchè quantunque possa eleggere l'uno, o l'altro, non è tuttavia libera a non operare

contro la conscienza. Alla colpa poi imputabile si ricerca la libertà, colla quale abbia potuto evitarsi la colpa.

D. *Dalla vostra risposta pare, che sia permesso operare secondo la conscienza erronea?*

R. Se è conscienza erronea invincibilmente, si può benissimo, anzi siamo tenuti a seguirla in quelle cose, che detta essere comandate, o proibite: perchè altrimenti si opererebbe contro essa, il che non si può. E siamo tenuti a seguir tal conscienza, perchè non possiamo diversamente evitare il peccato, e seguitandola non si pecca, perchè la ignoranza invincibile scusa dal peccato, togliendo ogni volontario circa il male.

Se poi è conscienza erronea vincibilmente, la quale detta essere qualche cosa lecita, non si può operare secondo questa conscienza; perchè si farebbe colpabilmente qualche cosa illecita; atteso che l' ignoranza vincibile come volontaria non scusa dal peccato, e ciò, che da essa proviene, è almeno indirettamente volontario: nè si può operare contro essa, ma dee deporsi. Quindi da questa breve risposta potete sciogliere molti casi, come il seguente:

Corollarii.

Se Tizio, v. g. con errore vincibile crede

di poter rubare per soccorrere un bisognoso, che non è in necessità estrema, pecca contro la giustizia, se ruba, perchè il furto è vietato, egli è volontario come peccaminoso in causa, cioè nella negligenza di cercare la verità. Se poi non ruba, pecca contro la carità, perchè non fa ciò, che per legge di carità giudica esser comandato; per la qual cosa dee prudentemente deporsi tal conscienza, considerando seriamente la cosa per la sua gravità, consigliandosi con uomini pii, e periti, attendendo la pratica degli uomini timorati ecc. Che se l' errore non può deporsi, e prema l' elezione, v. g. se non può per se stesso trovare la verità nè vi sia uno più perito per prender consiglio: allora dee pregare, e fare un atto di contrizione del primo peccato d' ignoranza, ed eleggere quella parte, nella quale pensa esservi meno male: e così sarà scusato da ulterior colpa, perchè allora l' errore da vincibile diverrà invincibile, ed involontario, essendo stata ritrattata la di lui causa, sarà tuttavia tenuto al risarcimento del danno recato: imperocchè la ritrattazione della colpa non fa, che non sia stata posta liberamente la causa del danno, nè che il danno da quella non sia seguito, e così non toglie l' obbligo di restituirlo, annesso necessariamente all' ingiuria cagionata.

Caso. Sempronio crede d' aver contratto in-

validamente il suo matrimonio con Anna, il qual matrimonio non ha potuto provarsi invalido nel foro esterno. Il superiore secondo quello, che gli viene esposto al suo tribunale lo crede rato e valido, perciò comanda a Sempronio di abitare con Anna.

D. *A chi Sempronio deve ubbidire, al superiore, o alla propria coscienza?*

R. 1. Che non si deve ubbidire ai superiori contro il dettame della conscienza certa, e retta; imperocchè è per se chiaro, e manifesto, che si deve affatto ubbidire più a Dio, ed alla sua legge, che agli uomini: eccetto però, che si trattasse della legge, che il superiore, il quale comanda, può togliere o dispensare in detto caso. Nè da ciò viene per conseguenza, che il suddito giudichi del superiore, e del suo precetto; imperocchè in questo caso il suddito giudica dell' adempimento del precetto, il quale adempimento spetta a lui: ognuno poi è tenuto esaminare le proprie sue azioni secondo quella cognizione, che ha da Dio, o questa sia naturale, o acquistata, o infusa; imperciocchè ognuno deve operare secondo la ragione.

R. 2. Che il suddito è tenuto a deporre la conscienza erronea contraria al precetto del superiore per dimostrargli il dovuto rispetto, ed ubbidienza. Che se occorre, che il suddito non

deponga questa sua conscienza, seguitando a starsene con questa peccherà il suddito, o egli ubbidisca al precetto contro la conscienza, che gli detta che si pecca nell'eseguirlo: o non ubbidisca a chi è tenuto ubbidire. Tuttavia peccherà più operando contro la conscienza, che contro il precetto del superiore, mentre la conscienza come quella, che rappresenta la legge di Dio, liga più l'uomo, che il precetto dell'uomo.

R. 3. Che la conscienza scrupolosa, o dubbia soltanto negativamente, oppure positivamente bensì, ma che si appoggia a ragioni di poco, o nessun peso, può, e deve deporsi, se il superiore dotto, e probo comanda qualche cosa, circa la quale uno abbia lo scrupolo, o dubbio di leggier peso. Perocchè il precetto del superiore, di cui si parla, è grave, e ciò dee essere bastevole, affinchè il suddito deponga le sue anzietà, principalmente dopo che ha manifestato al superiore i suoi scrupoli, ed i suoi dubbi. Se poi il dubbio sarà grave, nè potrà deporsi al comando del superiore, ed alle ragioni, che gli dirà il medesimo, e dall'altro canto si tratti di un suddito di conscienza non scrupolosa, ma liberale, molti Teologi sono di parere, che non sia tenuto ubbidire. Da queste cose fin qui dette ognuno può rilevare qual risposta dee dare al nostro Sempronio nel caso suddetto.

Della conscienza certa.

D. *Se, e qual certezza debba aversi nelle cose morali, affinchè l' uomo operi lecitamente, e prudentemente?*

R. La conscienza certa, come abbiamo detto, è un atto, con cui l' intelletto prudentemente, e con fermezza, o senza dubbio, e timore della falsità almeno ragionevole giudica essere qualche cosa, *hic*, *et nunc* lecita, o illecita.

Questa certezza poi è di tre sorta, *metafisica*, *fisica*, e *morale*: la certezza metafisica, la quale dicesi ancora certezza di evidenza, è quella, con la quale conosciamo la cosa dimostrata, cosicchè è impossibile, che sia altrimenti; tale è la certezza delle cose geometriche, e metafisiche. La certezza fisica è quella, colla quale noi conosciamo, che la cosa è tale secondo le constanti leggi della natura, e secondo l' ordine delle cose, il qual ordine non può mutarsi senza un miracolo; tale è la certezza, con la quale sappiamo, che il fuoco brucia, che l' acqua bagna. La certezza morale è quella, colla quale conosciamo la cosa in guisa tale, che quantunque non ripugni essere altrimenti, non si deve ciò tuttavia dubitare; tale è una cosa di fatto, che tutti constantemente, ed uniformemente attestano, nessun prudente dubita.

Nelle cose istoriche, di fatto, e morali si ha soltanto la certezza morale.

Per non peccare ricercasi la certezza intorno all' onestà dell' atto, o dell' omissione, come abbiamo dalla sagra Scrittura, *omne, quod non est ex fide, peccatum est*, dice l' Apostolo scrivendo ai Romani 14, dove per la Fede s' intende una certa persuasione.

In secondo luogo è chiaro dalla ragione medesima, la quale ci detta, che chi opera senza tal giudizio moralmente certo, espone la propria sua azione ad una regola incerta, ed incontra ragionevole timore di errare, e si espone ad un morale pericolo di peccare formalmente.

Della cautela, che deve usarsi per conseguire le verità morali, e per avere una conscienza certa, e retta.

Questa cautela si riduce a tre capi: la prima disposizione è l' amore della verità: 2. reprimere le cupidigie, e gli affetti cattivi: 3. l' orazione, come abbiamo in San Giacomo Apostolo cap. 1 *si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat, et dabitur ei*. A tutto ciò dee aggiungersi il giudizio dei sapienti, la doci-

lità. Deesi ognuno guardare dalla precipitazione del giudizio, ed è quando, non abbastanza conosciuta la natura della cosa, e degli argomenti, noi giudichiamo.

Affinchè l'esame, o l'applicazione delle virtù morali si applichino bene alle azioni singolari, nè si erri nel giudicare, si ricerca in primo luogo un' esatta notizia della legge, alla quale deve riferirsi l'azione: 2. devono aversi avanti gli occhi tutte quelle cose, che appartengono all' opera, il suo oggetto, la specie, e le circostanze: 3. il paragone dell' opera con la legge, mediante il sillogismo, il quale consti dei principj della legge, della definizione dell' azione, della quale si cerca, e della sentenza, nella quale si pronunzia, della bontà, e malizia di essa.

Della conscienza dubbia.

Il dubbio suole definirsi una sospensione dell' assenso, e del dissenso tra una parte, e l' altra, per motivi egualmente probabili per ambe le parti, o che sembrano ugualmente evidenti; imperocchè, sebbene ambe le parti della contraddizione non possano essere veramente evidenti, possono però essere evidenti apparentemente, ed allora nasce la sospensione del consenso, o del dissenso verso ambe le parti. Dissi *per mo-*

tivi, *ecc.*, perchè il dubbio, il quale è chiamato negativo, e che consiste nella sospensione della mente tra una parte, e l'altra della contraddizione per la privazione dei motivi, o sia di ragioni per ambe le parti, non è propriamente dubbio, ma ignoranza. Onde la conscienza dubbia non è propriamente conscienza, perchè il dubbio non è propriamente dettame, o giudizio pratico, come è chiaro, e manifesto.

D. *Di quante sorta è il dubbio?*

R. Di due: di gius, ed è il dubbio della legge, o sia dell'obbligazione, o della legittima facoltà di operare. E dubbio di fatto, ed è quello, che trovasi circa qualche fatto: tale è v. g. il dubbio, se abbia pagato il tal debito.

Il dubbio di gius è di due sorta: *speculativo*, o sia generale, e *pratico*, o sia particolare; come v. g. quando alcuno dubita, se sia lecito il contratto, che ora vuol fare colle tali circostanze.

D. *Chi fa, oppure omette un azione, della quale dubita, se sia onesta, o contraria alla legge, pecca?*

R. Sicuramente: la ragione sì è in primo luogo, perchè l'uomo per operare prudentemente, e lecitamente dee avere una certezza morale dell'onestà della sua azione. Ora col dubbio non può consistere alcuna certezza morale. Dunque

ecc. In 2. luogo chi dubitando se tale azione sia, o no conforme, o deforme alla legge, e tuttavia fa quell' azione, dimostra abbastanza che non custodisce la legge, e col fatto stesso preferisce la sua cupidigia, il suo arbitrio alla legge, il che non è altro, che disprezzare la legge, e perciò pecca. 3. Finalmente chi fa ciò, di cui prudentemente dubita, se sia dalla legge proibito, si espone al pericolo di peccare contro la legge, della quale vi è un probabile sospetto di fare l' azione: ora esporsi al probabile pericolo di peccare, come è nel dubbio, che qualche azione sia proibita, chi può mai negare, che sia peccato?

D. *Chi dubita della bontà di qualche azione, cosa deve fare?*

R. Dee affatto astenersi, oppure usare la dovuta diligenza, affinchè, deposto il dubbio, conseguisca la verità. La ragione è chiara, perchè, come abbiamo detto di sopra, chi pone l'azione, della cui onestà dubita, pecca. Dunque dee astenersi da quella sino a tanto che persevera il dubbio. Che se vorrà, oppure dovrà deliberar dell' azione, dee procurare di deporre prudentemente il dubbio, considerata bene con diligenza la cosa, raccomandandosi a Dio, mondando il cuore, deponendo qualunque affetto cattivo, consigliando uomini pii, e periti, attendendo la pratica delle persone timorate, e considerando con diligenza la cosa.

D. *Se perseverasse il dubbio, e fosse urgente la necessità di deliberare, cosa dovrà fare in questo caso la persona?*

R. Dovrà eleggere la parte più sicura, cioè quella, seguendo la quale, non vi è pericolo alcuno di operare contro qualche legge: *in dubio tutior pars est eligenda*.

Da ciò ne viene, che chi fa qualche cosa, oppure omette di fare ciò, che dubita, che sia peccato mortale, pecca mortalmente della medesima specie di peccato, e della medesima gravità, delle quali dubita. Lo stesso dee dirsi di chi generalmente dubita, che l'azione, la quale fa, sia peccato, senza pensare del peccato mortale, o del veniale, pecca mortalmente, perchè si espone al morale pericolo di peccare mortalmente.

Non pecca poi chi opera con dubbio negativo soltanto, essendo un tal dubbio irragionevole. Dee tuttavia chi opera porre la dovuta ricerca.

D. *Dove ha luogo quella regola*: in dubio melior est conditio possidentis?

R. Ha luogo solamente in materia di giustizia, o sia nelle cose temporali, le quali sono soggette all'umana podestà, ed alle quali solamente è applicata dalla legge. Ma non ha luogo nelle cose morali, ove si tratta del lecito, e del-

l' illecito, che non è soggetto all' umano potere; nelle cose morali tiene quello detto di sopra: *in dubio tutior pars est eligenda*.

D. *Dove hanno luogo quei principj*; in obscuris minimum est sequendum: odia restringi, et favores convenit ampliari?

R. Hanno luogo solamente nei dubbi di fatto, o dove si tratta di cose spettanti alla pena, non già quando si tratta di cose appartenenti al lecito, ed all' illecito.

Della conscienza probabile.

La conscienza probabile abbiamo detto nel principio, trattando della sua divisione, che è quella, la quale si appoggia a tali motivi, i quali più inclinano il giudizio dell' intelletto ad una parte bensì, ma non producono una certezza morale, a differenza della conscienza certa, o retta, la quale lascia l' intelletto certo intorno ad una parte della contraddizione; come anche a differenza della conscienza dubbia, come quella, che nè ad una parte, nè all' altra dà il consenso determinato, ma rimane sospesa, e dubbiosa tra l' una, e l' altra parte della contraddizione; ma non così la conscienza probabile, la quale acconsente determinatamente ad una parte per un fondamento probabile,

sebbene con timore dell' opposto. Questo fondamento poi non essendo affatto evidente, ma soltanto probabile, può essere soggetto alla falsità. Del resto per questo timore dell' opposto si toglie bensì la fermezza dell' assenso, ma non la di lui determinazione: imperciocchè l' intelletto acconsente ancor determinatamente ad una parte, *at quidem ex gravi fundamento*, ma non con fermezza, come avviene nella conscienza retta. Che se poi l' intelletto nelle cose morali forma il giudizio circa l' onestà, la malizia, o l' indifferenza dell' azione, o dell' oggetto soltanto per un leggiero, o nessun fondamento, quella conscienza non sarà probabile, ma improbabile, e temeraria.

Il probabile poi non si chiama tale assolutamente, mentre tutte le proposizioni assolutamente, ed in se stesse sono vere, o false; ma si chiama tale relativamente, cioè rapporto al nostro intelletto, il quale essendo circondato dalle tenebre dell' ignoranza, non può conoscere le cose come sono in se stesse: queste tenebre essendo differenti, ed ineguali, ne nasce perciò, che quello, che è probabile ad uno, spesse volte sembri ad un altro con sicurezza vero, e falso, e che appena ci siano alcune poche proposizioni, le quali universalmente a tutti sembrano vere. Quindi non sussiste la dottrina dei mo-

derni probabilisti, i quali asseriscono, che un' opinione, la quale sembra probabile ad alcuni casisti, o ad alcuni uomini dotti; debbasi tenere per tale da tutti, sebbene ad alcuni sembri improbabile, e contraria all' autorità, ed alla Scrittura; imperocchè sebbene l' uomo anche dotto non fidandosi del suo proprio giudizio, possa talvolta deporre la sua opinione, e sottomettersi all' altrui parere, che, secondo la regola della prudenza cristiana, reputa più dotto di se stesso, ed illustrato dal lume celeste: il che niuno dubita esser lecito, purchè abbiasi retta intenzione, e si cerchi la sola verità; non è però lecito a veruno di abbracciare indifferentemente, e senza esame l' opinione di un altro come più probabile (sebbene a se sembri improbabile) precisamente perchè sembra probabile a quello, come sostengono i moderni probabilisti.

Ciò premesso, vengo alla definizione dell' opinione probabile.

D. *Cosa è l' opinione probabile?*

R. L' opinione presa in generale si definisce un atto dell' intelletto, il quale si porta in una parte della contraddizione con timore dell' altra parte.

L' opinione probabile poi è un atto dell' intelletto, che giudica qualche cosa lecita, o illecita per motivi, i quali, quantunque non e-

scludino il timore di errare, hanno tuttavia la forza di piegare l'assenso nell'altra parte, come più verisimile. Oppure, secondo i moderni, quella, la quale, sebbene non abbia la certezza, tuttavia si appoggia o ad una grave autorità, o ad un gran motivo.

D. In quanti modi si può considerare l' opinione probabile?

R. *Assolutamente, e relativamente. Assolutamente* quando cioè all' opinione nella data materia, o questione probabile non si oppone alcun' altra contraria opinione, la quale abbia per se stessa ragioni probabili. *Relativamente* poi quando cioè all' opinione probabile si oppone un altra opinione, la quale nega ciò, che quella afferma. Nel qual caso se l' una, e l' altra delle opinioni contrarie per l' eguaglianza dei motivi sia egualmente probabile, tali opinioni si dicono egualmente probabili; se l' una supera l' altra col peso delle ragioni, e perciò colla probabilità, una si dice più probabile, e l' altra meno probabile.

Intanto nelle materie morali ogni qualvolta due opinioni si oppongono fra loro, una delle quali afferma, che vi è la legge, la quale proibisce quella data azione; l' altra poi nega. La prima si dice opinione, che *favorisce la legge*; al seconda, che *favorisce la libertà*. E perchè

chi abbraccia la prima viene ad evitare ogni pericolo di trasgredire la legge, perciò l' opinione, che favorisce la legge si dice *più sicura*; quella poi, che favorisce la libertà si dice *meno sicura*. Tutto ciò premesso, potrà quì ognuno dimandare quanto segue.

D. *Occorrendo due opinioni egualmente probabili, una delle quali afferma esser lecita una cosa, e l' altra afferma esser illecita, quale di queste due opinioni si debba abbracciare?*

R. Che nessuno può abbracciare quella che favorisce la libertà, lasciata la più sicura, che favorisce la legge. La ragione è: 1. perchè qualunque volta occorrono due opinioni contrarie egualmente probabili, una delle quali dice, che l' azione è contraria alla legge, l' altra ciò nega, si ha un vero, e propriamente detto dubbio intorno all' onestà, o bruttezza di quell' azione: ora chi fa un' azione in dubbio dell' onestà, o bruttezza dell' azione, pecca; imperciocchè nei dubbj si dee tenere la parte più sicura, dunque nel concorso di due opinioni. ecc.

In 2. luogo i probabilisti, mentre permettono, che di due opinioni egualmente probabili l' uomo possa seguire quella, che più gli piacerà, è necessario, che confessino essere lecito seguire come regola de' costumi, la falsità conosciuta come tale; imperciocchè ripugna, che si

trovi la verità nell' una, e nell'altra parte della contraddizione; dunque mentre permettono, che si possa seguire a piacimento l' una, e l' altra, permettono che venga a seguirsi la falsità. Il che ripugna affatto alla ragione, ed al buon senso.

Se possa seguirsi l' opinione meno probabile, che favorisce la libertà, lasciata la più probabile, che favorisce la legge.

R. Non si può in conto alcuno; imperocchè l' uomo non può lecitamente porre l' azione, se non ha una certezza morale dell'onestà dell' azione, colla qual certezza si escluda almeno il timore di peccare. Ora nel concorso dell' opinione più probabile, che afferma essere l' azione contraria alla legge, non si ha alcuna certezza di tal sorta nell' opinione meno probabile, che afferma il contrario; dunque non si può questa seguire, lasciata quella, che è più probabile; imperocchè è un assurdo, che qualche cosa possa apparire moralmente certa, quando il di lei opposto si conosce più certo, e più verisimile. Finalmente chi fa ciò, in cui vi è il pericolo non solamente probabile, ma più probabile di peccare, questi pecca certissimamente: dunque ecc.

Digitized by Google

Se sia permesso seguire l' opinione, che favorisce la libertà, quando è molto più probabile della contraria, che favorisce la legge.

R. Che si può benissimo: la ragione è, perchè l' uomo affinchè ponga prudentemente, e lecitamente l' azione, non si ricerca una certezza metafisica, o fisica, ma basta una certezza morale in terzo grado, quando non può aversi maggiore intorno all' onestà dell' istessa azione: ora nell' opinione, che favorisce la libertà, quando è molto più probabile della contraria, che favorisce la legge si ha una certezza intorno all' onestà di quell' azione nel grado suddetto. Dunque è lecito seguirla.

D. *Cosa dobbiamo fare, quando l' opinione è probabile assolutamente, ossia senza concorso di altra opinione più probabile?*

R. Siamo tenuti di osservare il precetto, quando l' opinione, che afferma l' esistenza di esso, è unicamente probabile; avvegnachè l' uomo può in questo caso prudentemente giudicare, che esiste la legge, e non può se non imprudentemente ciò negare, mentre ha grave fondamento di asserire, e non ne ha alcuno di negare, che ci sia la legge. Per la stessa ragione è lecito seguire l' opinione meno sicura, o sia l' opinione, che nega l' esistenza del precetto, allorchè una

tal opinione è unicamente probabile, cosicchè escluda ogni timore, almeno ragionevole, di peccare. Così v. g. il villano lecitamente tralascia di ascoltar la Messa in quel giorno, in cui il di lui Parroco, creduto uomo probo, e dotto, asserisce, che non è obbligato di ascoltarla, ogni qualvolta il villano non abbia qualche motivo di giudicare il contrario, nè che il suo Parroco lo inganna, o è ingannato. Quindi l'opinione, di cui parliamo, è certa praticamente, e relativamente all'operante, sebbene considerata speculativamente sia solamente probabile. Che se avvenga, che una tal opinione sia realmente falsa, allora l'errore è invincibile.

Della conscienza scrupolosa.

Chiamo scrupolosi, coloro, i quali senza nessuna sufficiente ragione temono il peccato, dove non è, e da per tutto si mettono in capo, che vi sia il precetto, o la proibizione. Onde lo scrupolo, o sia la conscienza scrupolosa è un giudizio erroneo dell'intelletto, con cui senza leggiere, o nessune ragioni uno pensa di peccare, dove non vi è alcun pericolo di peccare.

D. *Quali sono le cause dei scrupoli?*

R. Sono le seguenti: la malinconia, l'in-

dole timorosa, la debolezza nel giudicare, l'infermità di mente contratta o per qualche malattia, o per troppo digiunare, o per le troppe veglie: la ignoranza, la superbia, l'incostanza, e pertinacia della mente, la conversazione coi scrupolosi, le suggestioni del demonio per impedire il bene spirituale dell'uomo, ed altre simili.

D. *Quali sono i rimedj?*

R. Sono l'orazione, e le opere di pietà. La pazienza nel soffrire queste molestie, il disprezzo dei scrupoli. La esatta ubbidienza al Confessore, o Superiore.

D. Come dee regolarsi il Confessore coi scrupolosi?

R. Il Confessore non deve ammettere, nè ascoltare verun scrupoloso, se questi prima non si dichiari di voler deporre il proprio giudizio, e seguire quello del Confessore: 2. deve procurare di indagare la causa, e l' origine dei scrupoli, e, conosciuta che l' abbia, deve usare quei rimedj, che gli sembrano opportuni per isradicarla: 3. deve suggerire allo scrupoloso i principj generali, acciò lo scrupoloso si serva di essi per vincere i scrupoli: non deve tollerare, che frequentemente ricorra ad esso, e quando conosce, che lo scrupoloso viene per qualche scrupolo, lo licenzi senza ascoltarlo: 4. proibisca al-

lo scrupoloso di timorata coscienza la confessione generale dei peccati passati già rettamente confessati; ma la permetta soltanto a quello, che non sembra sufficientemente purgato dei suoi peccati, purchè questo far si possa senza pericolo, che non acconsenta di nuovo agli stessi peccati: 5. il Confessore per lo più proceda verso lo scrupoloso con benignità: qualche volta però sarà giovevole l'austerità; finalmente se scopre, che i scrupoli nascano da qualche fisica malattia, esorti lo scrupoloso a parlare col medico, ed a consigliarsi con lui.

Delle Leggi.

Dopo aver parlato della regola prossima degli atti umani, che è il dettame della ragione, o della conscienza, che ci detta ciò, che *hic*, *et nunc* è conforme, o no alla regola remota, che è la legge, di questa ultima vengo ora a farne un breve Trattato per seguir l'ordine prescritto. Sia dunque.

D. *Cosa è la legge?*

R. La legge, secondo San Tommaso 1. 2. q. 90, art. 4, viene definita *un' ordinazione della ragione*, che ha per fine il *ben comune*, *promulgata da chi ha il governo della comunità*: dove per la parola *ordinazione della ra-*

gione s'intende un'ordinazione ragionevole, o conforme alla retta ragione, non direttrice, ma precettiva, ovvero obbligatoria. Questa parola *legge* viene dal verbo *legare*, perchè obbliga ad operare. E si distingue dal consiglio, come quello, che non obbliga. Si distingue parimente dal precetto in ciò, che il precetto non ricerca l'autorità pubblica nel precipiente, come ricerca la legge, come consta da quelle parole nella definizione *da chi hà il governo della Comunità*. Quindi la sola pubblica podestà può far legge, ma non la podestà privata, quale hanno i padri nei figli, i padroni nei servi, ecc. I precetti dei quali si dicono leggi in senso largo: *ne dimittas legem matris tuae*, come si ha nei Proverbi 1. 6.

Si dice per il bene comune, perchè questo è il fine primario, che la legge di sua natura dee riguardare. Si dice *promulgata*, perchè la legge s'impone per modo di regola; la regola poi si applica a chi è regolato; onde affinchè la legge abbia forza di obbligare, dee applicarsi a coloro, che devono secondo quella esser regolati, il che si fa per mezzo della promulgazione.

D. *La legge obbliga necessariamente?*

R. Sicuramente; la legge è un'ordinazione del Superiore, che ha efficace podestà, e volontà di obbligare, e di dichiararla ai suoi sudditi: ora

la volontà efficace, supposto che vi sia la podestà, produce l'effetto. Quindi S. Agostino lib. de sanct. Virg. c. 13 così scrive: *praecepto quisquis non obtemperat, reus est et debitor poenae.*

Divisione della legge.

D. *Di quante sorta è la legge?*

R. La legge si divide in legge *eterna*, *naturale*, ed in legge *positiva*. La legge positiva si divide in legge *positiva divina*, ed in legge *positiva umana*. La legge positiva divina si divide in legge *vecchia*, che suol dirsi legge di Mosè, ed in legge *nuova*, o sia evangelica. Inoltre la legge positiva umana altra è *ecclesiastica*, e canonica, ed altra *civile* e politica.

Della legge eterna.

D. *Cosa è la legge eterna?*

R. Secondo Sant' Agostino lib. 22 *contra Faustum* cap. 17, è un' ordinazione di Dio, con cui egli ha stabilito ab eterno, che dalla creatura intelettuale fossero fatte quelle cose, che di sua natura sono necessarie per vivere conforme alla natura intellettuale della creatura stessa, e che fossero dalla medesima ommesse quelle cose, che alla natura intellettuale disconvengono.

Le creature poi ragionevoli quando operano secondo la retta ragione, obbediscono veramente alla legge eterna; e sebbene da essa per il peccato si allontanino, e l' uomo operi sovente contro questa legge, tuttavia non può sottrarsi dall' ordine stabilito, e voglia, o non voglia si sottopone a quest' ordine; come egregiamente spiega S. Agostino nel lib. 3 de Lib. Arbitr. cap. 15: *Quia enim nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum, aut enim reddit bene utendo, quod accepit, aut reddit omittendo illud, quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddit patiendo miseriam; si non reddit faciendo, quod debet, reddet patiendo, quod non debet.*

Della Legge naturale.

D. *Cos' è la legge naturale?*

R. La legge naturale o si riferisce a Dio, o a noi; se si riferisce a Dio si dice legge *eterna*, e non è altro, se non che un ordine eterno, ed una somma ragione, che esiste in Dio ab eterno, colla quale immutabilmente si contiene tutto ciò, che deve farsi, o evitarsi. Se poi si considera riguardo a noi, non è altro, se non che una partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole, che detta, e prescrive doversi

fare ciò, che è intrinsecamente buono, e fuggire ciò, che è intrinsecamente cattivo.

D. *Quali sono i precetti della legge naturale?*

R. I precetti della legge naturale sono di tre sorta: altri sono *universalissimi*, come il bene si deve fare, il male si deve fuggire, non fare ad altri ciò, che non vuoi sia fatto a te, o fare ad altri ciò, che vuoi sia fatto a te. Del secondo genere sono quelli, che si deducono dai primi principj, come i precetti di non rubare, di non ammazzare, ecc. Del terzo genere poi sono quelli, che soltanto con un lungo discorso si deducono.

D. *Quando è tenuto il Cristiano ad osservare i precetti della legge naturale?*

R. E' tenuto, quando è giunto all' uso di ragione, mentre in questo tempo la legge comincia a farsi conoscere, e così possiamo discernere il bene ed il male, ed ubbidire al primo precetto della legge naturale che è fare il bene, ed evitare il male, col quale si contengono tutti gli altri precetti.

D. *L' obbligo di osservare i precetti della legge naturale è indispensabile?*

R. I precetti della legge naturale sono indispensabili, e nessuna podestà, o autorità può dispensare; anzi nemmeno Iddio stesso, assolutamente parlando, può dispensare da quelli, per-

chè come dice l' Apostolo 2 a Timoteo cap. 2; *negare se ipsum non potest*, permettendo, che vengano a trasgredirsi quelle leggi, che ha impresse con indelebili caratteri nell' animo delle persone: *jus illud*, dice San Bernardo, *necessarium, et incommutabile, divina ita constat, et aeterna ratione firmatum, ut nulla ex caussa possit, vel ab ipso Deo aliquatenus immutari*. Può però Iddio dispensare impropriamente da alcuni precetti della legge naturale, la materia dei quali dipende dal dominio di esso: tali sono il quinto, ed il settimo precetto del decalogo, ed altri simili precetti: può egli alla materia di quei precetti accrescere, o togliere alcune condizioni, e circostanze, le quali poste, o levate, le azioni proibite, e prescritte da quei precetti non sono più tali. Da quei precetti poi, la materia dei quali non dipende dal dominio di Dio, non può esso neppure impropriamente dispensare, avvegnachè gli atti di quelli sono così di sua natura cattivi, che in nessuna circostanza possono divenir leciti; tali sono l'odio di Dio, la bestemmia, l' idolatria, la eresia, ecc.

D. *Abbiamo dalla sacra Scrittura, che Iddio ha più volte dispensato gli uomini da alcuni precetti della legge naturale, dunque ecc.*

R. Quello, che dalla sacra Scrittura ricavasi si è, che Dio ha qualche volta mutato sola-

mente le condizioni, e le circostanze della legge naturale: posta la qual mutazione, le azioni non sono più prescritte, o proibite dalla legge naturale?

D. *Può mutarsi la legge naturale.*

R. La legge naturale è propriamente immutabile, come è la legge eterna; imperciocchè la legge naturale è una partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole, come dice San Tommaso. Che la legge poi eterna sia immutabile, dappertutto lo dice, e lo predica S. Agostino chiamandola *aeternam, et incommutabilem justitiam, et veritatem*. Nè Iddio può certamente mutare l' ordine della sua giustizia, e verità se non negando se stesso; imperciocchè come dice S. Tommaso q. 100 art. 8. ad 2. *Deus negaret se ipsum, si ordinem suae justitiae auferret; cum ipse sit ipsa sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut hoc liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi justitiae ejus, etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur.*

Può però essere mutata impropriamente, cioè in quanto che Iddio può aggiungere alla materia della legge naturale, o da essa togliere le circostanze, le quali poste, o tolte, le azioni non sono proibite, o comandate dalla legge naturale, ed inoltre le dette circostanze mutano la materia della legge.

Tutto bene: sappiamo però, che l' omicidio, il furto, la fornicazione sono cose proibite dalla legge naturale. Iddio tuttavia comandò ad Abramo di uccidere il suo Figlio Isacco: permise agli Israeliti di rapire agli Egiziani i sacri vasi: comandò ad Osea di fornicare ecc.

R. Quando l' omicidio si fa con la autorità di chi ha il dominio della vita e della morte, non è proibito: ma bensì proibito soltanto quando senza una tale autorità viene eseguito: quindi mentre diede ad Abramo l' autorità di uccidere il proprio figlio, non dispensò nella legge naturale: essendo egli il supremo padrone assoluto della nostra vita, poteva ancora comandare ad Abramo, che eseguisse la volontà divina nella morte del proprio figlio: poteva ancora trasferire il dominio dei mobili degli Egiziani, come di fatti lo trasferì, e così nè essi, nè Abramo trasgredirono in tali occasioni la legge naturale: poichè quello, che sarebbe stato omicidio proibito dalla legge naturale senza il comando di Dio, non era più proibito intervenendo il divin comando: e quello, che sarebbe furto, trasferito da Dio il dominio in favore del popolo d' Israele, non si reputa più tale. Onde S. Agostino nel lib. 1 della Città di Dio cap. 21 dice: *nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est*, non

occides, *qui Deo auctore bella gesserunt, aut personam gerentes publicae potestatis, secundum ejus leges, hoc est justissimae rationis imperium, scelera morte punierunt. Et Abraham non solum non est culpatus crudelitatis crimine, verum etiam laudatus est nomine pietatis, quod voluit filium nequaquam scelerate, sed obedienter occidere.*

Finalmente non comandò ad Osea la fornicazione, essendo la fornicazione un accostarsi ad una, che non sia sua. Iddio poi comandò ad Osea di prender quella per sua moglie, la quale prima aveva fornicato; imperciocchè dice: *sume tibi uxorem fornicationum*, e soggiungendo *fac tibi filios fornicationum*: per figliuoli di fornicazione intese largamente figliuoli di quella, che prima aveva fornicato.

Della legge positiva divina.

D. *Cosa è la legge positiva divina?*

R. E' quella, che Iddio ha dato *in tempore*, ed è diversa dalla legge naturale, perchè questa non ci fu data in scritto, o *viva voce*, ma è innata con noi: inoltre tutti gli uomini hanno sempre dovuto osservare i precetti della legge naturale; la legge poi positiva data al nostro primo padre Adamo, ed Eva non costringeva i poste-

ri, e quella, che fu data a Mosè obbligava i soli Israeliti, come quella, che soltanto appresso loro fu pubblicata, quanto ai precetti, che non appartenevano alla legge di natura.

D. *Se Iddio ha dato agli uomini la legge naturale, che necessità vi era di dare la legge positiva?*

R. Bisogna sapere, che la legge positiva dimostra più chiaro agli uomini il supremo dominio di Dio, e l'indispensabile obbligazione, colla quale sono tenuti ubbidire a' suoi decreti, perchè sebbene come autore della natura sia ancora autore della divina legge, tuttavia non tutti gli uomini avevano conosciuta questa verità, e potevano credere, che la legge naturale fosse piuttosto una condizione, e come una propensione della nostra natura, che una vera legge. Questo a me sembra il motivo, per cui oltre della legge naturale ha dato Iddio la legge positiva.

D. *Qual differenza passa tra i precetti della legge positiva divina, nuova, ed evangelica da quelli della legge antica?*

R. Tre sono principalmente le differenze, che passano tra la legge mosaica e la legge evangelica, quanto al fine, e diversità dei precetti, e quanto al modo di indurre gli uomini all'ubbidienza; imperocchè la legge vecchia proponeva per lo più premii, e pene temporali, avuto

riguardo alla debolezza, ed infermità del popolo giudaico; perocchè non essendo ancora stata pubblicata la grazia del nostro Signor Gesù Cristo, nè sparsa nei loro cuori, erano difatti pochissimi gli uomini spirituali, e tutta la moltitudine di questo popolo non si presentava altro scopo, nè altri beni, che i beni terreni: i beni poi celesti, e spirituali, nè li conosceva, nè li desiderava: al contrario poi la legge nuova, od evangelica promette sempre beni eterni, onde quando Iddio comandò a Mosè di condurre il popolo d' Israele nella solitudine, dove volle dargli la legge, dice, come abbiamo nel cap. 3. ver. 17. dell' Esodo: *dixi, ut educam vos de afflictione Ægypti in terram Chananei, et Hethaei, et Amorhaei, et Pherezaei, et Hevaei, et Jebusaei, ad terram fluentem lacte, et melle*. Gesù Cristo poi autore della legge nuova promette il regno de' Cieli. *Poenitentiam agite*, così dice nel cap. 4 di S. Matteo ver. 7: *appropinquavit enim regnum coelorum*.

La seconda differenza, che passa tra la legge antica, e nuova, è, che la legge vecchia non dirigeva in modo particolare gl' interni movimenti dell' animo, come la legge nuova: imperocchè la legge di Mosè condannava in certo modo i cattivi desiderii, poichè Iddio disse nel decalogo, come abbiamo cap. 20 dell' Esodo ver. 15. *Non*

concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia, quae illius sunt. Ma la legge nuova vuole, che si reprimino i cattivi pensieri, ed i segreti affetti del cuore, come consta da ciò, che abbiamo in San Matteo cap. 1. ver. 20, dove Gesù Cristo dice: *dico enim vobis, quia nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum, et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum Coelorum*. Finalmente la legge di Mosè si distingue dalla legge di grazia in quanto che quella era legge di timore, e questa è legge d'amore. Iddio col timore indusse l'antico popolo ad osservare la legge scritta, ed il medesimo vuole, che con tutto l'affetto, e l'amore del cuore ubbidiamo all'Evangelio; onde il timore, e l'amore è la differenza dei due testamenti: quello appartiene al vecchio, e questo al nuovo uomo.

D. *Quali erano i precetti della legge vecchia?*

R. Secondo la comune sentenza dei Teologi, i precetti della legge vecchia, ossia mosaica, erano di tre sorta, cioè precetti *morali*, *cerimoniali*, e *giudiciali*. I precetti morali appartenevano alla disciplina dei costumi, quali sono *non occides*, *non moechaberis*, o simili, i quali obbligano ancora al presente, non in quanto

che siano leggi del vecchio Testamento, ma in quanto che sono precetti del gius naturale. I precetti *cerimoniali* appartenevano al culto di Dio, e prescrivevano come, e con quali cerimonie Iddio nel vecchio Testamento doveva onorarsi, affinchè il popolo giudaico propenso, ed inclinato all' idolatria, da questa si allontanasse: come la circoncisione, i vari riti dei sacrifizi, il mangiar l' agnello pasquale, ed altre simili cose, che si trovano nel vecchio Testamento, e nei libri di Mosè. I precetti *giudiciali* erano quelli, coi quali si stabiliva un retto ordine del popolo da osservarsi nello esercitare i giudizi: questi precetti erano come certe giustizie da osservarsi tra quelli uomini, e determinazioni, alle quali i Giudici del popolo d' Israele dovevano attendere nelle decisioni delle liti, e delle cause, che occorrevano.

Tutti questi tre precetti della legge vecchia si possono chiaramente vedere nel cap. 6 del Deuteronomio, dove leggesi: *haec sunt praecepta, et coeremoniae, atque judicia.*

D. *Obbligava tutti la legge vecchia alla sua osservanza?*

R. La legge vecchia per se parlando obbligava i soli giudei, perchè ad essi soltanto era diretta, e ad essi soltanto promulgata. Ho detto *per se parlando*, perchè alle altre nazioni

fu libero assumere la legge di Mosè, e professarla per mezzo della circoncisione ricevuta; imperciocchè questa era la porta della legge vecchia, come il Battesimo è la porta della legge evangelica, e de' suoi Sagramenti. Quindi quantunque i precetti morali non abbiano obbligato i gentili, in quanto che erano rinnovati per il positivo comando di Dio nella legge di Mosè mediante il decalogo; tuttavia i gentili erano ancora tenuti ad osservare i precetti morali, in quanto erano di gius naturale.

D. *La legge vecchia obbliga ancora al presente?*

R. No: ma è cessata l'obbligazione, introdotta che fu la legge evangelica, ed è di fede, come abbiamo dal cap. 15 degli Atti Apostolici, dove fu decretato dai Santi Apostoli adunati nel Concilio di Gerusalemme, che non obbliga più la circoncisione, ed altre cose legali della legge vecchia, ossia Mosaica. E nel gius canonico cap. *Majores de baptismo*, si ha: *absit ut in illam damnatam haeresim incidamus, quae perperam affirmabat, legem cum Evangelio, et circumcisionem cum baptismo servandam*. Anzi aggiungo di più, che la circoncisione, ed altri precetti non solamente sono affatto cessati; ma l'osservanza è proibita, ed affatto illecita; perchè tutte quelle cerimonie furono ombre, e

figure, furono cerimoniali i stituiti a figurare Misterii di Gesù Cristo come futuri, ed a figurare la sua venuta come Messia promesso nella legge. Essendosi ora compiti questi Misterii figurati, bisognò, che quelle cerimonie cessassero.

D. *Ma perchè gli Apostoli dopo il Vangelo già promulgato hanno ancora osservato le cose legali?*

R. Dobbiamo però confessare con S. Agostino ep. 9 10 *ad Hieronymum*, e con i Teologi comunemente, che l' uso, e l' osservanza delle cose legali, e cerimoniali della legge antica sia stata per qualche tempo lecita ancora dopo la morte di Gesù Cristo, e dopo la promulgazione del Vangelo: purchè in quelle non si ponesse alcuna speranza di salute, nè si osservassero come segni prefigurativi delle cose future, onde gli Apostoli osservarono le cose legali dopo il Vangelo già promulgato come abbiamo nel cap. 16 degli Atti Apostolici, dove si legge, che San Paolo circoncise Timoteo, e nel cap. 21 l' istesso Apostolo purificato si portò nel Tempio.

Nel successo del tempo poi dopo che la verità del Vangelo vieppiù si rendette al mondo chiara, svanì affatto l' ombra della legge, cosicchè nel capo 15. degli Atti Apostolici si chiamava *eresia dei Farisei, qui crediderunt, dicentes, quia oportet circumcidi, et praecipere quoque*

servare legem Moysis. Onde è chiaro, che già in quel tempo non obbligava più la legge di Mosè.

D. *In qual tempo cominciò essere illecita, e mortifera l' osservanza della legge vecchia?*

R. Variano intorno a ciò i Teologi; sono alcuni, che vogliono, che l' uso delle cose legali sia stato lecito fino ai 25 anni in circa dopo la passione di Gesù Cristo, altri di più. Noi diciamo, che i precetti ceremoniali sono talmente evacuati, che non solamente sono morti, o di nessun obbligo, o utilità, ma ancora mortiferi, cosicchè è illecito osservarli nel tempo della legge Evangelica. I giudiciali poi, sebbene non obbligano nel tempo della legge di grazia in forza della legge antica, anzi non possino osservarsi per obbligo di essa, tuttavia per convenienza, ed equità naturale possono diffatti osservarsi senza peccato, anzi di nuovo vengono comandati da chi fa le leggi: così difatti si pagano le decime ai Parrochi, si dà il necessario sostentamento ai ministri della Chiesa, *dignus est operarius cibo suo*, come abbiamo nel cap. 10 di S. Matteo.

Parimente sebbene dopo il parto la donna possa entrare in Chiesa, nè sia tenuta astenersi per certi giorni secondo la legge di Mosè: tuttavia se le puerpere vorranno per rispetto astenersi alquanto, la loro divozione viene ammessa nel gius canonico cap. un. *de purificatione post par-*

tum etc. etc. I precetti morali poi obbligano ancora adesso non in forza della legge vecchia, ma in quanto che sono di gius naturale.

Della legge Ecclesiastica.

Abrogata la legge vecchia, succedette in suo luogo la legge nuova promulgata per Gesù Cristo. Questa legge nuova ha diversi nomi: si dice legge *evangelica*, legge *nuova*, legge di *libertà*; legge *evangelica* in quanto che si contiene registrata nei quattro Evangelj, o piuttosto nei quattro libri di un solo Vangelo. Si dice legge *nuova*, o in paragone della legge vecchia, mosaica, o perchè rinnuova tutto l'uomo per mezzo della grazia. Si dice legge di *libertà*, come abbiamo nel cap. 2 di San Giacomo. Finalmente si dice legge di *grazia* in quanto che, in virtù dei Sacramenti, non solamente conferisce la grazia molto più copiosa di quella, che avvenne nella legge vecchia: ma di più in quanto contiene Gesù Cristo autore della grazia.

D. *La legge evangelica dopo che fu istituita obbligò subito tutti all' osservanza?*

R. Non obbligò subito tutti, ma in primo quando fu solennemente promulgata, e questa promulgazione avvenne in Gerusalemme nel giorno della Pentecoste, nel quale gli Apostoli

ricevuto lo Spirito Santo cominciarono a predicare solennemente il Battesimo, e la sua obbligazione. *Poenitentiam agite*, così si legge nel cap. 2 degli Atti Apostolici, *et baptizetur unusquisque veltrum*. Negli altri luoghi poi cominciò questa obbligazione dopo un mese, o un anno, o dopo più anni, secondo che più tardi, o più presto si promulgava il Vangelo.

D. *Nella legge evangelica tutto ciò, che si contiene è precetto, oppure consiglio?*

R. Alcune sono di precetto, ed altre di consiglio.

D. *Qual differenza passa tra i precetti, ed i consigli, e quelli, che appartengono alla legge evangelica?*

R. La vera differenza, che passa, si è, che i precetti importano seco una stretta obbligazione: i consigli poi sono proposti come certi mezzi proprii a conseguire la perfezione, alla quale dobbiamo tendere. Onde diceva Sant' Agostino (Sermon. de *Tempor.*) *Aliud est consilium, aliud praeceptum. Consilium datur, ut virginitas conservetur, ut a vino, et carnibus abstineatur, ut vendantur omnia, et pauperibus erogentur. Praeceptum vero datur, ut justitia custodiatur, ut omnis homo divertat a malo, et faciat bonum . . . Consilium, qui libenter audierit, et fecerit, majorem habebit gloriam.*

Praeceptum qui non impleverit, nisi poenitentia subvenerit, evadere poenam non potest.

Delle leggi umane se abbiano forza di obbligare in conscienza.

Essendo tutte le cose, che da Dio derivano, ben ordinate, egli istituì due podestà tra gli uomini, colle di cui leggi ciascuna società conseguisse la sua felicità, temporale, e spirituale, ed eterna. Quindi ne viene, che le leggi dall' una, e l' altra podestà legittimamente pubblicate hanno forza di obbligare gli uomini ancora nel foro della coscienza contro ciò, che insegnarono Lutero, ed i suoi seguaci opinando potersi trasgredire senza offendere la conscienza qualunque legge umana, se non v' è lo scandalo, il qual errore è stato da Leone X condannato nel Concilio Lateran.

E per quanto spetta alla podestà temporale, che le sue leggi abbiano forza di obbligare in conscienza, quando però queste siano giuste, e legittimamente promulgate, egli è chiaro perchè secondo il quarto precetto del decalogo ci viene comandato di ubbidire non solamente ai parenti, ma ancora ai nostri legittimi superiori, che comandano cose giuste. Parimente l' abbiamo anche dall' Apostolo scrivendo ai Romani 13, do-

ve dice: *omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit*. E subito dopo soggiunge: *subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*: cioè non solamente per timore delle pene, ma ancora affinchè non veniate a peccare.

Quando dunque le leggi sono giuste, cioè che non contengono niente contro Dio, e contro la Religione, obbligano in conscienza, questa è l'unica necessaria eccezione; imperocchè insegna Gesù Cristo, doversi dare a Cesare ciò, che è di Cesare, e a Dio ciò, che è di Dio: mentre si dee ubbidire più a Dio, che agli uomini.

D. *Cosa dunque dobbiamo fare, quando il legislatore è un tiranno, che comanda di eseguire l'empia sua legge?*

R. Si deve soffrire piuttosto l'esilio, la carcere, e la morte stessa, che ubbidire: ma non si deve resistere, nè dee ribellarsi. Questo ha sempre insegnato la Chiesa, questo l'hanno dimostrato innumerabili martiri. Che anzi Cristo stesso come abbiamo in S. Pietro nella prima lettera cap. 1 *cum malediceretur, non maledicebat, cum pateretur, non comminabatur: tradebat autem judicanti se injuste*.

D. *Avendo finora veduto, che le leggi della podestà temporale quando sono giuste obbligano in conscienza, desidero ora sapere qual-*

che cosa riguardo alla podestà spirituale, ossia riguardo alla Chiesa?

R. Per quanto spetta alla Chiesa, che questa abbia il diritto, e la podestà di fare leggi per il bene spirituale dei fedeli, la cosa è chiara per se stessa; imperocchè vi è nessuno, che negar possa, essere la Chiesa una società instituita da Gesù Cristo stesso: dovette dunque conferirle tutti quei diritti, i quali sono necessarj per il governo, e la conservazione di se stessa; imperciocchè qual società fu mai ben disposta e regolata senza l' autorità di far leggi tanto in utilità, e vantaggio di tutto il corpo, quanto di ciascun membro? Quanto malamente avrebbe provveduto Gesù Cristo alla Repubblica da esso lui istituita, se non avesse dato ai Rettori della medesima alcuna podestà di far leggi, e la sua disciplina, o per meglio dire se la polizia, o il governo l' avesse lasciato all' arbitrio dei Principi? Questa podestà la Chiesa l' ha sempre esercitata fin dai primi tempi. Gli Apostoli stessi nel Concilio di Gerusalemme adunati fecero la legge di astenersi *ab immolatis simulacrorum, a sanguine, et suffocato*. L' istesso San Paolo nella prima a Timoteo cap. 3, e a Tito cap. 1, stabilì una legge *de Bigamis, et Neophitis arcendis ab Episcopatu:* e protesta nella prima ai Tessalonicesi cap. 4 di avere questa podestà:

scitis quae praecepta dederim vobis. Di questa podestà fecero uso i successori degli Apostoli, come ne fanno testimonianza i Concilii de'primi secoli, ed innumerevoli canoni da loro fatti circa la disciplina.

D. *Giacchè la Chiesa ha la podestà di far leggi, sono tenuti tutti i cristiani ubbidire alle sue leggi?*

R. Nostro Signor Gesù Cristo ha permesso a nessuno di dubitare di questa cosa, mentre dice, che se alcuno non ubbidirà alla Chiesa, sia considerato come un Etnico, e Pubblicano, *si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, et Publicanus*.

D. *Chi può far leggi umane, e a chi si possono imporre?*

R. Se si tratta di leggi civili, si possono fare da chi presiede alla Repubblica, se il Regno è monarchico, tal podestà risiede soltanto nel Re, se il Regno è aristocratico, risiede tutta nei Primati, e Nobili, se il Regno è democratico risiede nel Popolo.

Le leggi Ecclesiastiche possono esser fatte: 1. dal Papa per tutta la Chiesa: 2. dal Concilio generale, e queste ancora per tutta la Chiesa. Dal Concilio nazionale per tutta la Nazione, dal Concilio provinciale per tutta la Provincia: 3. dal Legato apostolico per tutta la sua Provincia: 4. dal Vescovo per la sua Diocesi;

come pure dai Primati, dai Patriarchi fuori del Concilio: 5. da quelli, che hanno giurisdizione quasi vescovile: 6. dagli Ordini regolari nel Capitolo generale.

D. *Cosa può stabilire, e prescrivere la legge umana?*

R. Non può far cosa alcuna contro la legge divina, o naturale, o positiva: 2. gli uomini possono comandare, vietare, irritare molte cose, le quali nè dalla legge naturale, nè dalla legge positiva divina sono prescritte, o vietate, o irritate: 3. il legislatore umano non può comandare a tutti qualunque atto anche eroico della virtù, se non in caso che il bene comune richiedesse un qualche atto simile, mentre la legge umana come quella, che è utile per il bene comune, a cui è ordinata, dee essere proporzionata alla condizione degli uomini, ed in realtà moralmente possibile a tutta la comunità, o almeno alla maggior parte di essa: tale non è il fare indifferentemente ogni atto, anche eroico delle virtù, mentre un tal atto è solamente di pochi: 4. il legislatore umano può ingiungere quegli atti delle virtù, che conducono al bene comune, e sono proporzionati alle forze ordinarie della comunità, e può proibire quei atti dei vizi, i quali sono al bene comune dannosi.

D. *Qual è il fine prossimo della podestà ecclesiastica, e civile?*

R. Della podestà ecclesiastica è il culto divino, e la felicità eterna. Della podestà civile è la pubblica tranquillità e la felicità temporale dei popoli, sebbene l' ultimo fine di essa sia la gloria di Dio, e la felicità eterna degli uomini.

D. *Obbligano con grave danno le leggi umane?*

R. Ordinariamente parlando non obbligano con grave danno; anzi nemmeno le positive divine, perchè la legge dee essere accomodata alla condizione umana. Ho detto *ordinariamente parlando*, quando però non vi fosse disprezzo o ciò richiedesse il ben pubblico.

D. *Per soddisfare alla legge, o al precetto si ricerca l' intenzione di soddisfare?*

R. Per soddisfare al precetto negativo non si ricerca alcuna intenzione, perchè basta l' omissione del precetto: per soddisfare poi al precetto affermativo si ricerca almeno l' intenzione virtuale, o interpretativa: così v. g. chi non avvertendo al digiuno, tuttavia digiuna, soddisfa al precetto.

D. *Si può soddisfare a più precetti con un atto stesso?*

R. No, quando non consti, che tale sia la mente del precipiente, perchè il Superiore, che comanda qualche cosa, esige un atto diverso da quello, che per altri motivi è dovuto; così v. g.

il penitente col digiuno dovuto da se per voto, o per precetto della Chiesa, non soddisfa al precetto di digiunare a lui imposto dal Confessore. Lo stesso si deve dire, se l'obbligazione di sua natura richiede un'azione diversa da quella, che è già di debito, o sia dovuta, come avviene in materia di giustizia, in cui si attende sempre l'uguaglianza di una cosa all'altra, come v. g. se uno sia debitore di cento per due motivi, cioè pel contratto, e per il danno da lui recato: 2. se si può prudentemente giudicare, che il Superiore conceda, che con un atto si soddisfi a due precetti, allora con quell'atto ad essi si soddisfa; perchè l'obbligazione a uno o più atti dipende dalla di lui volontà. L'intenzione poi del Superiore si può conoscere o dalle circostanze, dal fine, dalla natura dell'opera prescritta, o dal comun uso, e dall'interpretazione; così v. g. se il Confessore comandi di ascoltar la Messa per un mese, il penitente ascoltando in giorno di festa una sola Messa, soddisfa a un tal precetto; ma la cosa va diversamente se comandi, che ascolti la Messa per un anno in tutti i giorni di festa. Per lo più due precetti si adempiono con un atto, quando prescrivono la stessa cosa, e la prescrivono nello stesso giorno, e per lo stesso motivo.

D. *Si può con diversi atti soddisfare a più precetti nello stesso tempo?*

R. Sicuramente, purchè però un atto non impedisca l'altro, nè l'attenzione dovuta ad uno tolga l'attenzione all'altro dovuta; v. g. chi in giorno di festa nel tempo della Messa recita le ore colla dovuta attenzione, ed intenzione, soddisfa al precetto della Messa, ed a quello di recitare le Ore.

D. *Cosa si deve fare, quando insieme occorrono due precetti, i quali non si possono insieme osservare?*

R. Bisogna osservare il precetto maggiore, perchè prevale al minore; onde allora questo cessa di obbligare. Qualche volta però si può osservare il minore, come quando la materia grave di questo concorre, e s'incontra con la materia lieve del precetto maggiore: così non si dee v. g. omettere di ascoltare la Messa in giorno di festa per soccorrere al mal leggiero dell'infermo, il quale non ha grave bisogno dell'altrui soccorso.

Del soggetto delle Leggi.

D. *Chi sono quelli, che sono soggetti alle leggi?*

R. Tutti quelli, che sono adulti, e sudditi; perchè tutti quando sono adulti (non però pazzi) sono capaci di direzione umana, e di

cognizione, ed hanno la libertà almeno abituale.

D. *Il legislatore è obbligato ad osservare le leggi?*

R. Non è tenuto all'osservanza delle sue leggi in quanto alla forza cattiva, perchè non è suddito a se stesso, ma bensì in quanto alla forza direttiva; così dice Sant' Ambrogio epist. 32; *cum praescripsisti aliis, praescripsisti etiam tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse custodiat.* Altrimenti facendo viene ad essere rimproverato da Gesù Cristo, in San Matteo 23: *dicunt, et non faciunt: alligant onera gravia, et imponunt ea in humeros hominum: digito autem nolunt ea movere.*

Egli è poi tenuto per legge di natura, perchè la legge di natura comanda, che il Principe si conformi alla comunità, di cui è capo, in quelle cose che a lui egualmente, che agli altri convengono: inoltre è tenuto per legge di natura ad osservare le sue leggi, detratto anche lo scandalo: ed è tanto gravemente tenuto, quanto lo sono i sudditi; perchè l'equità, l'uffizio di Principe, il ben comune, ed il governo retto, ed utile esigono da esso una tale osservanza.

D. *Sono tenuti i Chierici alle leggi civili?*

R. Sono tenuti a quelle leggi civili, che non sono contrarie ai sacri Canoni, ed all'uffizio

chiericale; perchè i chierici sono veramente parti, e membri della repubblica; onde per legge naturale devono conformarsi a tutto il suo pubblico bene, osservando le leggi fatte per il ben pubblico, le quali non ripugnano al loro stato.

D. *I pellegrini sono tenuti alle leggi proprie del loro territorio?*

R. *Pellegrino* si dice quello, il quale fuori del territorio, ove abita, passa per qualche luogo, o si trattiene in qualche luogo con animo di ritornare alla sua patria.

Forestiere si dice quello, il quale fuori della sua patria ha stabilito il suo domicilio.

Vagabondo è quello, che non ha veruna abitazione certa. I precetti personali è certo, che obbligano sempre le persone ovunque siano, perchè sono sempre ad esse congiunti. Lo stesso si dica, che la legge proibisca un' azione dovunque si faccia, la quale ridondi con particolarità in danno della comunità, come v. g. è la vendita delle armi, o altre robe ai nemici, mentre una tal legge obbliga il suddito, che esiste fuori del suo territorio, il quale si può punire, se trasgredisca una tal legge, perchè il danno recato al territorio si reputa come fatto dentro di esso. Leg. 4 cod. de Commerc.

Quindi dico: 1. che i pellegrini non sono

tenuti alle leggi del suo territorio, quando sono fuori di esso, perchè la podestà legislativa non può operare fuori della sfera della sua attività, la quale non si estende fuori del suo territorio, c. 2. de Const. in 6. Suppongo però che tanto il pellegrino, quanto la cosa, circa la quale esso opera, e la di lui azione siano fuori del territorio; perchè se la cosa è diversamente, il pellegrino è tenuto alle leggi del suo territorio, ed alle pene stabilite da esse.

Dico 2. Il pellegrino non è tenuto al precetto anche di gius comune, v. g. al digiuno della vigilia, o alla festa di San Tommaso, se per privilegio, o legittima consuetudine non si osservi nel luogo, ove con buona fede si trova; perchè il privilegio locale, o la locale consuetudine si estende a tutti quelli, che sono in quel luogo.

Chi poi per sottrarsi dalla legge anche locale va in un altro luogo, ove essa non v'è, non è perciò esente dalla di lei obbligazione.

D. *Sono tenuti i pellegrini alle leggi particolari del luogo, ove si trovano?*

R. I pellegrini, e molto più i vagabondi sono tenuti alle leggi, e consuetudini anche particolari del luogo, ove dimorano anche per poco tempo, perchè il buon ordine, la pace, il bene comune del territorio richiedono, che le leggi

locali siano osservate da chi è nel territorio, finchè in esso dimora. E siccome i pellegrini, che escono dal loro territorio restano sciolti dalle leggi di esso, così quando entrano in qualche altro territorio, sono soggetti alle di lui leggi, giacchè godono dei privilegi di esso. Con tutto ciò i pellegrini sono tenuti solamente a quelle leggi, l'osservanza delle quali non esige tempo più lungo di quello, in cui essi ivi dimorano. Quanto poi alle altre leggi non sono obbligati, perchè si reputa, che in quel luogo moralmente non siano. Quindi sono tenuti all' osservanza di tutti i precetti locali negativi; v. g. sono tenuti astenersi dal mangiar carne, perchè tali precetti non esigono gran dimora. Diversamente poi deve dirsi quanto ai precetti affermativi, quando non vi sia scandalo, e dimora.

D. *Chi parte dal suo domicilio, ove la legge obbliga, e va in un luogo, ove non obbliga, è tenuto ad adempirla prima di partire?*

R. E' obbligato, se prevede di non poterla osservare nell' altro luogo. Tale è la pratica, e la persuasione de' fedeli.

D. *Chi parte dal proprio territorio dove vi è obbligo del digiuno, per portarsi in un altro luogo, dove non v' è il digiuno, può alla mattina far la colazione per cenare la sera là, dove non si digiuna?*

R. Io sono di parere, che non possa, eccetto però, che venga scusato dalla lunghezza, o molestia del lungo viaggio (supposto però che tal viaggio sia necessario). La ragione è, perchè quando è nel proprio territorio è tenuto alle leggi di questo. Dunque è tenuto alla legge del digiuno.

D. *Sono anche tenuti alle leggi ecclesiastiche i fanciulli, e gl' infedeli?*

R. In quanto agl' infedeli non battezzati non sono tenuti, perchè ognun sa, che i soli battezzati sono alla Chiesa soggetti: *Quid enim mihi de iis, qui foris sunt, judicare?* dice l' Apostolo.

In quanto ai fanciulli, che non hanno ancora l' uso di ragione, ed ai pazzi, è chiaro, che non sono tenuti, perchè la legge, come precetto ragionevole, s' impone alle persone soltanto ragionevoli.

D. *Se i fanciulli suddetti non sono tenuti alle leggi ecclesiastiche, potranno dunque mangiar carne nei giorni di digiuno?*

R. I Teologi, ed i Canonisti comunemente dicono, che non essendo tenuti alle leggi ecclesiastiche, non peccano i parenti dando ai propri fanciulli carni a mangiare nei giorni di digiuno; tale è la consuetudine, dice il Caietano 2, 2, q. 147, art. 8.

Operano poi prudentemente, privandoli delle carni in quest' età per cominciarli ad assuefare all' astinenza da principio: *Bonum est homini, cum portaverit jugum ab adolescentia sua.*

Questa proposizione di Emanuele va alla parola *jejunium*: *Pueri non tenentur a carnibus abstinere ante duodecimum aetatis annum* l' ha fatta cancellare dal suo libro il Maestro del Sacro Palazzo Apostolico (così trovo io scritto nella Teologia intitolata *Ethica amoris* cap. 29, v. 236. dove trattasi, se i fanciulli, ed i pazzi siano tenuti alle leggi ecclesiastiche.)

Debbo però qui avvertire, che se i pazzi non peccano neppur materialmente lavorando nei giorni di festa, peccano tuttavia coloro, che li fanno lavorare.

Come anche peccano coloro, che li eccitano all' ira, alla bestemmia, alla fornicazione, e simili, perchè si servono di costoro come stromenti per far cosa proibita.

D. *Se un fanciullo avanti l' uso di ragione uccide qualcheduno, incorre nell' irregolarità?*

R. No certamente, così ha dichiarato Clemente V. *Clementina si furiosus de homicidio.*

D. *Quelli, che hanno toccato il settimo anno d' età sono tenuti alle leggi umane?*

R. Alcuni antichi Teologi dicono di no, eccetto però che fossero vicini alla pubertà, cioè

che avessero toccato gli anni dieci, e mezzo. Ma quest' opinione oggi viene rigettata dai nostri Teologi, e Canonisti, ed il contrario abbastanza viene insegnato *can. pueris*, dei delitti dei fanciulli.

D. *Incorrono nelle censure ecclesiastiche avanti gli anni dieci e mezzo?*

R. L' opinione negativa di alcuni Teologi sembra fondata, perchè nel cap. *referente* dei delitti dei fanciulli, Alessandro III dice, che *in pueris relinqui solet inultum, quod in aliis provectioris aetatis humanae leges dicunt severius corrigendum*. Nè le leggi ecclesiastiche sono meno umane, che le civili, le quali non puniscono i fanciulli delinquenti per i commessi delitti avanti i dieci anni, e mezzo.

D. *Gl' impuberi commettendo qualche delitto riservato al Vescovo, incorrono nella riserva?*

R. Siccome ciò dipende dall' arbitrio dei Vescovi, perciò deve investigarsi la loro mente, ed intenzione.

Casi Pratici.

Caso I. Terenziano cittadino di Massa Veternese nel giorno di San Gerbone protettore della diocesi parte dalla città per alcuni suoi affari, e si porta nel paese di Prata della diocesi di

Volterra; e quantunque nel giorno di sua partenza da Massa siavi obbligo d'astenersi dalle opere servili per esser festa di precetto, tuttavia si fa una ragione, e dice di non essere tenuto all'astinenza di tali opere servili, per essere fuori della diocesi, in cui vengono permesse tali opere in detto giorno, ed appoggiato a questo suo sentimento si fa una legge, e lavora tutto il giorno nel paese di Prata, diocesi di Volterra.

D. *Dimanda ora al Confessore se possa, o no, ciò fare?*

R. Che può lavorare: la ragione è perchè i statuti, e le consuetudini locali sono come affisse al luogo: onde non legano tali feste i Parrocchiani, mentre esistono fuori del distretto della parrocchia. Che anzi il Navarro cap. 13. del suo manuale, n. 5., afferma, che si possa ragionevolmente tenere, che quelli, i quali nella festa partono dal proprio loro paese, per portarsi altrove, per ivi lavorare, dove non si osserva tal festa, secondo il rigore della legge non peccano; e la ragione di quest'autore si è perchè non lavorano nel luogo, dove è giorno festivo. Gli uomini però più timorati in tal caso sogliono osservare il giorno di festa, quantunque da alcuni si praticasse la sentenza del Navarro, non dovesse formarsi a loro scrupolo di peccato: specialmente se prima di partire ascoltino la Messa, come vuole il citato autore.

Caso II. Partendo il nostro Terenziano dalla città di Massa, dove vi è festa di precetto, è tenuto ascoltare ivi la Messa, se prevede non poterla ascoltare dove non è festa?

R. Sicuramente: secondo la più comune, la più probabile, e più sicura sentenza, la quale seguono ancora molti probabilisti: la ragione è, perchè il precetto, che attualmente obbliga, dee attualmente adempirsi, se si può. Onde se chi prevede di non poter fare l'annua confessione, è tenuto a confessarsi prima del solito tempo; così chi prevede di non poter ascoltare la Messa dove non è festa, è tenuto ad ascoltarla se parte dal luogo, dove vi è il precetto di ascoltarla.

Caso III. Simeone dovendo passare per Firenze, ed ivi trattenersi per breve tempo, nel giorno di San Giovanni Battista, giorno festivo di precetto in detta città, vedendo, che tutti gli abitanti cittadini si portano ad ascoltar la S. Messa, ed alle altre funzioni parrocchiali, crede egli di non essere a ciò tenuto, atteso che nel suo paese non è festa, ed anche perchè egli si trattiene ivi per breve tempo soltanto.

Ciò non ostante gli insorge il dubbio e dimanda al Confessore il parere.

D. *Qual risposta darete a Simeone?*

R. Due sono i precetti: uno *locale*, l'al-

tro *negativo*, con cui vengono proibiti alcuni atti, v. g. mangiar carne, opere servili, ecc. Altro *positivo*, con cui viene comandata l'azione, v. g. ascoltare la Messa. Il primo precetto può, e deve osservarsi ancora da coloro, che passano per i luoghi, dove vige il precetto. Per adempiere l'altro non è tenuto il pellegrino cessare dal viaggio, nè portarsi alla Chiesa, se in quel luogo si trattiene a mangiare soltanto, o a dormire, dovendo poi partire di buon mattino. Dunque i precetti di questo genere è tenuto adempirli solamente chi per qualche spazio morale di tempo si trattiene nel luogo. Così è tenuto ascoltar la Messa chi dimora tutta la mattina nel luogo, dov'è festa, sebbene debba partire subito dopo pranzo. Questa è la risposta, che dar si deve a Simeone, dalla quale può egli rilevare se debba, o no, ascoltare la Messa in Firenze nel giorno di S. Gio. Battista, quantunque nel suo paese non siavi l'obbligo di precetto.

Caso IV. Il suddetto Simeone partendo da Firenze, dove non vi è obbligo del digiuno, si porta a Fiesole la vigilia di San Romolo padrono della Diocesi, nel qual giorno vi corre l'obbligo di digiunare, ed arriva in codesta città verso la sera di detta vigilia: gradirebbe ora sapere se possa mangiar carne prima della partenza da Firenze.

D. *Che risponderete a Simeone in questo caso?*

R. Che può mangiar carne, perchè in Firenze non eravi obbligo di digiunare quando egli partì per Fiesole, e perciò non era ancora tenuto alla legge del digiuno. Diversamente dovrebbe dirsi, se egli fosse partito da Firenze in giorno di digiuno, e fosse giunto a Fiesole in giorno, che non vi fosse tal obbligo, non potrebbe in questo caso mangiar carne: la ragione è, perchè è tenuto alle leggi del proprio domicilio fino tanto che ivi ritrovasi.

Caso V. Cosa dovrà dirsi di Tizio, il quale, trattenutosi tutto il giorno in Firenze in un giorno, in cui non si digiunava, si portò verso la mezza notte in Massa, dove si digiuna, potrà egli cenare?

R. Che non può, perchè diviene suddito della legge del luogo, nel quale viene, ed è tenuto osservarla per quella parte, che può.

Al contrario chi partendo dal luogo del digiuno verso la notte arriva nel luogo, dove è permesso mangiar carne, può ivi mangiar carne per la ragione suddetta.

Se l' obbligazione delle leggi dipenda dall' accettazione dei sudditi?

R. Trattandosi delle leggi emanate dalla le-

gittima podestà, o risieda in un Principe soltanto, o nei Primati; se la loro forza dipenda dall' accettazione di coloro, che sono soggetti alla podestà; dico dunque, che esclusa qualche particolare convenzione, o legittima consuetudine per indurre l' obbligo della legge o civile, o ecclesiastica, non è necessario, che sia accettata dai sudditi così ha dichiarato Alessandro VII. condannando quella proposizione di alcuni: *populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a Principe promulgatam*.

La falsità della qual dottrina lo dimostra la natura dell' istessa legge come abbiamo detto trattando della definizione della legge.

L' accettazione dunque dei sudditi non dà alle leggi stabilite dal Superiore forza di obbligare.

D. *Onde dee ripetersi la gravità dell' obbligazione?*

R. Deve ripetersi: 1. dalla gravità della materia: 2. dall' intenzione del legislatore.

Se la materia sarà tanto in se stessa, quanto per ragione delle circostanze leggiera, e di poco momento, l' obbligazione della legge è leggiera; imperciocchè il legislatore non può imporre una grave obbligazione ad una cosa leggiera; perocchè le leggi umane affinchè siano giuste, e ragionevoli, devono essere conformi all' eterna divina legge. Nè dee credersi, che Iddio abbia da-

to agli uomini quella podestà di proibir sotto pena d' eterna dannazione un furto leggiero, una bugia officiosa, una parola oziosa, le quali cose a tai pene non condanna egli. Deesi del resto considerare: 1. alcune volte avviene, che la cosa per se stessa leggiera debba ripetersi grave per le circostanze del luogo, del tempo, delle persone, e per il fine del legislatore; così la proibizione, che fece Iddio al nostro primo padre Adamo, ed Eva di non mangiare del frutto dell' albero, era cosa in se stessa di piccol momento, ma perchè era ordinata a dimostrare la dipendenza dell' uomo dal sommo Creatore, divenne gravissima: in 2. luogo si dee considerare, che la transgressione di qualunque legge, ancorchè piccolissima, se si fa per disprezzo della potestà legittima, o del Superiore, sarà sempre peccato mortale. Quindi poi non parlo del disprezzo implicito, ed interpretativo, il quale è comune a qualunque transgressione, ma del formale, ed esplicito, col quale alcuno ricusa di soggettarsi alla legge unicamente per disprezzare la legge stessa, o il legislatore. Nel qual caso non è oggetto del peccato la parvità stessa della materia, ma bensì il disprezzo dell' istessa legge, e del legislatore, al quale si fa una grave ingiuria.

Posto poi, che la cosa comandata sia gra-

ve, si suppone grave l'obbligazione, eccetto che consti, che il legislatore abbia voluto imporre una cosa leggiera, e che si tratti della materia non comandata dalla legge naturale, o divina.

D. *Quando possiamo conoscere, che la mente del legislatore sia d' imporre la cosa sotto grave obbligazione?*

R. 1. Quando egli apertamente manifesta la sua volontà: 2. dalle parole della legge, o del precetto: 3. dalla pena aggiunta. Le parole, che esprimono precetto grave, sono quelle, colle quali s' impone qualche cosa *sub indignatione omnipotentis Dei, sub interminatione divini judicii, in virtute obedientiae*; parimenti quelle frasi: *firmiter, districte, rigorose prohibemus, vel praecipimus.* La pena poi imposta o minacciata ai trasgressori o è spirituale, come la censura, o temporale, come la morte, l' esilio, ecc.

Ho detto di sopra, che si suppone *grave l' obbligazione, eccetto, che consti, che il legislatore abbia voluto imporre una cosa leggiera*; imperocchè sono alcuni, che credono essere nell' arbitrio del legislatore di comandare una cosa per se stessa grave sotto obbligazione leggiera, purchè altronde non sia dalla legge naturale, e divina proibita; così v. g. il digiuno di molti giorni infra l' anno è cosa in se stessa capace di precetto grave, e tuttavia vi pos-

sono essere, come infatti vi sono, degli Ordini religiosi, le constituzioni dei quali approvate dalla Chiesa comandano questo digiuno soltanto sotto colpa leggiera.

D. *Qualunque legge obbliga alla sua osservanza, anche con dispendio della vita, o con grave danno?*

R. I precetti assoluti della legge naturale, la quale proibisce ciò, che è contrario alla natura ragionevole, obbligano anche con pericolo della vita.

I precetti poi condizionali della legge naturale, i quali cioè nascono dalla disposizione, o contratto fatto tra gli uomini, non obbligano col pericolo della morte; anzi alcuni di questi nemmeno obbligano con grave incomodo; imperciocchè tutta la ragione, per cui tali precetti *urgent*, dovendosi ripetere dal fatto di quelli uomini, i quali hanno liberamente posto quelle cose, le quali poste, vengono astretti a certi uffizi, non si crede, che abbiano voluto obbligarsi ad eseguirli con pericolo della vita; anzi in alcuni nemmeno con grave danno delle proprie loro facoltà. Mi spiego con esempio: dal contratto matrimoniale ne nasce nei conjugi una mutua obbligazione dell' uffizio conjugale. Questa poi cessa, se non può farsi senza pericolo o della vita, o della sanità. Il voto di digiunare si deo

osservare per legge di natura, ma non col pericolo della vita, perchè nè Iddio, al quale si è fatto il voto si crede, che voglia l' ubbidienza in quelle circostanze delle cose; nè chi fa il voto si crede, che abbia fatto voto di digiunare in quell' ipotesi.

I precetti della legge positiva divina obbligano ancora con dispendio della vita in quelle cose, le quali sono necessarie alla salute di necessità di mezzo: imperciocchè l' eterna salute deve preferirsi a tutte le cose temporali, e perciò alla vita ancora.

I precetti della legge divina, i quali sono meramente positivi, nè impongono cosa assolutamente necessaria alla salute, non obbligano con pericolo della vita: anzi alcuna volta nemmeno ancora con grave danno; l' esempio l' abbiamo dalla Sagra Scrittura, che i discepoli di Cristo stretti dalla necessità prendevano le spighe di grano, e le mangiavano in giorno di sabbato, e furono dal Signore scusati (S. Matteo cap. 12) così abbiamo di David nel primo dei Re cap. 21.

Le leggi umane non obbligano con pericolo della vita, o con grave danno, se non sono congiunte colla legge naturale assoluta: così la sentono tutti i Teologi; imperciocchè il precetto di ascoltar la Messa in giorno festivo, di recitare le ore canoniche, di digiunare, nessuno dirà,

che obblighi con pericolo della vita, di grave danno. La ragione si è: 1. nel concorso di due leggi, si dee osservar quella, che è più grave, e far cessare l'altra: 2. la podestà legislativa è data all'uomo in ordine al ben comune; il ben comune poi non sempre richiede, che alcuno osservi la legge con pericolo della vita, e con grave danno. Dunque il legislatore nè vuole, nè può volere, che la legge obblighi con pericolo della vita, e con grave danno.

Le leggi positive divine, ed umane, obbligano ancora con grave incomodo, anzi ancora con pericolo della vita, quando i precetti loro non possono ommettersi senza che si trasgredisca insieme il gius di natura. Quindi quando la omissione dell'osservanza della legge fosse di nocumento al bene comune, o spirituale, o temporale, la legge si dee osservare anche con pericolo della vita delle persone private; così v. g. il soldato è tenuto con pericolo della vita guerreggiare, stare in sentinella, ecc. imperocchè la salute della repubblica è più preziosa della vita di uno, o anche di molti; ed il bene comune dee prevalere al bene privato.

Parimenti non può per il pericolo della vita, o di altro incomodo lasciarsi l'osservanza della legge, quando ciò non può farsi senza grave scandalo della moltitudine: imperciocchè ur-

ge allora quel precetto di non dare occasione agli uomini della rovina spirituale, che è più grave dell' altro di difendere la propria vita temporale: imperciocchè il bene spirituale supera di gran lunga il bene temporale.

Lo stesso dee dirsi quando la trasgressione della legge cedesse in disprezzo della fede, della religione, o della legittima podestà: imperciocchè qui urge il precetto naturale di difendere la fede, la religione, la podestà legittima, che sono beni comuni; e perciò più eccellenti della vita di un cittadino.

Intanto se a qualcheduno viene minacciata la morte, se o non lascia di ascoltar la Messa in giorno di festa, oppure se non mangia carne nei giorni proibiti ec., e ciò chi minaccia la morte lo facesse in disprezzo della religione, o della podestà ecclesiastica, si dovrebbe piuttosto subire la morte, che fare tali cose, cioè lasciar la Messa, mangiar carne: come ce ne danno l' esempio i santi martiri Macabei, i quali vollero piuttosto morire, che mangiar carne proibita dalla legge, come leggesi, nel cap. 2. dei Macabei.

Del modo di adempir la Legge.

In due maniere si può adempire la legge; si adempie in quanto alla *sostanza*, ed in quanto

al *modo*. La legge si adempie in quanto alla sostanza, quando si pone l'opera prescritta dalla legge, con qualunque fine, o maniera ciò si faccia. In quanto al modo si adempie, quando ciò, che la legge prescrive si fa con quel fine conveniente, che credesi desiderato dal legislatore.

Per soddisfare al precetto negativo non si ricerca veruna intenzione; perchè con un tale precetto non si esige l'atto, o l'omissione libera, ma si proibisce soltanto l'atto umano.

Per soddisfare al precetto affermativo non si ricerca intenzione espressa di soddisfare, ma basta l'implicita, o interpetrativa contenuta nella volontà di far l'atto comandato, la quale non escluda l'intenzione di adempire la legge. Quindi chi ignorando il precetto fa liberamente la cosa comandata, questo adempisce il precetto.

D. *Che dee dirsi di chi pone l'azione comandata con espressa intenzione di non soddisfare al precetto*.

R. Secondo la sentenza di alcuni Teologi questo tale soddisfa al precetto, perchè pone l'opera prescritta dalla Chiesa. Tuttavia alcuni sono di parere, che in pratica debba porsi un'altr'azione con intenzione di soddisfare: v. g. conosco, che oggi è giorno festivo, assisto divotamente alla Messa, ma stabilisco però di volerne a-

scoltare un' altra per soddisfare al precetto. Recito divotamente col compagno le ore canoniche non per soddisfare al mio uffizio, ma per ajutarlo, volendo privatamente recitarle io solo; per la prima Messa, e per la recita suddetta delle ore secondo il parere di alcuni, io soddisfo al precetto della Chiesa, nè sono più tenuto ad ascoltarne un' altra, o a recitare altre ore, perchè ho posto l'opera comandata dalla Chiesa: secondo il parere da tenersi in pratica di alcuni Teologi, si è, che se lo permette il tempo, per non dar luogo agli scrupoli, è bene ascoltar altra Messa, e recitar di nuovo altre ore.

D. *Può la Chiesa comandare gli atti interni?*

R. Tutto che dicano alcuni se la Chiesa possa direttamente, e per se comandare gli atti interni, circa la qual cosa sono di diverso parere i Teologi; noi dobbiamo tener per certo, che la Chiesa può costringere i fedeli agli atti interni, indirettamente, quando cioè sono così necessariamente congiunti con gli atti esterni, che o appartengano alla loro essenza, o danno loro l'onestà, e bontà. Questa podestà della Chiesa è necessaria al retto governo della Chiesa, alla salute spirituale delle anime, a dare a Dio il culto dovutogli, ad ottenere il fine delle leggi ecclesiastiche.

D. *Chi non può adempire tutta la legge, a cosa è tenuto?*

R. E' tenuto adempirla per quella parte, che può: purchè però la parte sia divisibile dal tutto, sia notabile, ed in essa siavi la ragione della legge. Consta ciò dalla proposizione condannata da Alessandro VII. n. 54. *Qui non potest recitare matutinum, et laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur quia major pars trahit ad se minorem.*

Dissi, che la parte sia *divisibile*; perchè se la parte è indivisibile, se il tutto è impossibile, tale è anche la parte. La parte dee esser *notabile*: quindi non vi è chi pensi essere tenuto a recitare uno, o un altro salmo chi per ragione di malattia non può recitare le ore canoniche.

Ho detto purchè nella parte siavi la *ragione di legge*: imperciocchè chi v. g. fa voto di portarsi in Gerusalemme, quantunque possa fare una gran parte del viaggio, tuttavia se fino in Gerusalemme non può portarsi, non è tenuto a quella gran parte del viaggio, che gli resta.

D. *Chi pone ostacolo all' adempimento della legge, pecca?*

R. 1. Non esser mai permesso mettere volontariamente impedimento all' adempimento della legge, che comanda quelle cose necessarie a conseguire l' eterna salute, o alla conservazione del

ben comune, o spirituale, o temporale: imperciocchè questi precetti devon adempirsi anche con pericolo della vita.

R. 2. Non essere mai permesso ad alcuno porre impedimento all'adempimento della legge con diretta intenzione di sottrarsi dall'osservar la legge: imperocchè chi facesse così, dimostrerebbe abbastanza la cattiva disposizione che ha, ed il cattivo affetto di peccare nella legge stessa.

R. 3. Chi senza giusta causa pone un'azione non necessaria, colla quale prevede, che l'osservanza di qualche legge verrebbe ad impedirsi, pecca. Imperciocchè quando la legge comanda qualche cosa, proibisce virtualmente tutto ciò, che non può comporsi con l'azione, ovvero omissione comandata: imperciocchè chi comanda il fine, comanda ancora i mezzi necessarj per il fine, altrimenti sarebbe frustranea quella legge, la quale potesse ad arbitrio dei sudditi impunemente trasgredirsi. Peccano dunque coloro, che in giorno di festa, senza una causa necessaria intraprendono un viaggio, con cui restano impediti ad ascoltare la Messa, e santificar la festa. Che se poi vi è una giusta causa, la quale faccia, che cessi l'obbligo della legge, v. g. se senza pericolo della vita non possa osservarsi la legge umana; in questo caso, esclusa sempre l'intenzione diretta di trasgredire la legge, non pecca.

D. *Può adempirsi il precetto alcuna volta con un' azione cattiva per qualche circostanza?*

R. Sicuramente: la ragione è, perchè in tal guisa si adempie la sostanza del precetto: dunque si soddisfa ancora al precetto, quantunque si pecchi per ragione del fine cattivo, o della cattiva circostanza: il tutto pongo in chiaro con un esempio: chi digiuna per vana gloria, o con affetto d'avarizia per risparmiare, già soddisfa al precetto del *digiuno ecclesiastico*, *astenendosi dal mangiar carne*, *e da più refezioni*.

Dell' interpretazione delle leggi.

L'interpretazione della legge si fa, quando essa viene spiegata per altre parole più chiare. Ed è di due sorta, altra *semplice*, altra per *epicheia*. L'interpretazione semplice è una spiegazione della legge, di cui o il senso non è abbastanza chiaro, e manifesto, o della di cui intenzione si dubita.

L'interpretazione per epicheia è quando la retta ragione, o l'equità richiede, che qualche caso particolare si esimi dalla legge, quantunque non si prenda secondo il genuino senso della legge, perchè non preveduto dal legislatore.

La semplice interpretazione ha luogo circa l'estensione della legge, come è chiaro, e ma-

nifesto nella legge naturale. Quindi la Chiesa mentre scioglie le controversie insorte contro le leggi naturali, e divine, e la loro estensione, non fa altro, che interpretare la legge, ed affermare, che si estende, o non si estende a tali casi.

L' interpretazione poi, che si fa colla dichiarazione del senso della legge, ha luogo nelle leggi soltanto positive, le di cui parole possono contenere qualche oscurità.

Quest' interpretazione è di tre sorta: altra si dice *autentica*, altra *usuale*, ed altra *dottrinale*. L' interpretazione *autentica* è quella, che si fa dal legislatore stesso, o dal suo successore; o dal superiore, o finalmente dal ministro dal legislatore deputato.

Questa è la più certa di tutte le interpretazioni, ed ha forza di legge, procedendo da chi ha la podestà di far leggi, ed ancora di spiegare il senso di esse.

L' interpretazione *usuale* si dice quella, che si fa colla consuetudine, quando la legge suole osservarsi in questo, o in quell' altro modo, non ignorando il legislatore: *Optima legum interpres consuetudo*, dice l' assioma comune.

L' interpretazione *dottrinale* si ha dalla dottrina dei sapienti, e degli uomini dotti, che spiegano bene il senso, e l' estensione delle leggi.

Questa apporta soltanto probabilità, non necessità: onde non dobbiamo a questa attaccarci se non vi è il comune consenso dei dottori; affinchè quest' interpretazione dottrinale si faccia meglio, per ben ordinarla sogliono comunemente assegnarsi alcune regole.

1. In ogni legge umana dee considerarsi la proprietà, e il significato delle parole.

2. Il significato delle parole poi della legge dee prendersi dal senso, con cui si prendono nel gius piuttosto che nel volgare parlare.

3. Se la mente del legislatore, e l' intenzione può in qualche modo conoscersi, la legge dee interpetrarsi secondo quella.

4. La legge nelle cose favorevoli dee ampliarsi; nelle cose odiose dee restringersi, se la proprietà delle parole, l' intenzione del legislatore, ed altre cose non persuadono altrimenti.

5. Le ragioni addotte dal legislatore vagliono moltissimo per investigare la mente di lui.

6. La legge non deve estendersi ai casi, che non sono in esse espressi per la somiglianza soltanto della ragione: imperocchè quantunque la ragione della legge sembri la medesima per due casi: tuttavia credesi, che il legislatore non abbia voluto comandare lo stesso per l' uno e l' altro caso, se ciò non l' avrà espresso abbastanza nella legge.

7. Tuttavia se la ragione della legge non solamente simile, ma sia affatto la stessa, e adequata, e militi per il caso non espresso nella legge, allora dicono comunemente i Teologi, che questo viene compreso nella legge.

L' interpretazione per epicheia non cade nella legge di natura, la quale è l' istessa legge eterna di Dio: se vi sono alcuni casi, nei quali la retta ragione, o l' equità persuadono, che non urge la legge di natura, allora non è interpretazione, ma negazione della legge. Al contrario la legge positiva, o divina, o umana universalmente dichiara v. g. doversi astenere in giorno di festa dall' opera servile, doversi comunicare alla Pasqua; che si dee digiunare nella Quaresima, ne spiega ad una ad una tutte le circostanze, nelle quali il legislatore intende di obbligare; lascia dunque ciò alla retta ragione, ed all' equità. Nelle leggi intanto positive tanto divine, quanto umane cade l' epicheia; così Cristo dichiarò in san Luca cap. 14, esser permesso in giorno di sabbato aver cura degl' infermi. Così il precetto umano imposto alle monache di osservare clausura perpetua, credono tutti, che non urge, se succedesse qualche incendio nei proprj chiostri ec.

Da ciò ognun vede qual sia mai lo uffizio dell' epicheia, cioè definire cosa debba farsi oltre

la legge comune in alcuni casi particolari secondo la mente del legislatore, il quale possa giustamente presumersi, che sia per eccettuarli dalla legge comune, se avesse potuto prevedere, o avesse creduto bene annoverarli. Per formare poi bene il giudizio per mezzo dell' epicheia intorno ai casi eccettuati dalla legge comune secondo la mente del legislatore, sogliono assegnarsi alcune regole.

1. Si dee credere, che cessi la legge in quei casi, nei quali non può la legge osservarsi senza peccato: così in concorso della legge naturale, e positiva, se l' una, e l' altra non può insieme osservarsi, la legge positiva cessa di obbligare. E così ancora se occorra la opposizione della legge divina, e dell' umana.

2. La legge umana non constringe, quando nei casi particolari è troppo pesante, o moralmente impossibile osservarla: così non è tenuto dalla legge ascoltar la Messa in giorno di festa colui, il quale è in un pericolo imminente della vita, della sanità, ecc.

3. Intorno all' estensione delle leggi umane ai casi particolari non espressi nella legge, sovente si dee giudicare secondo l' equità, e la bontà. Il giusto poi, ed il buono molti lo ripongono nell' arbitrio delle persone prudenti, e probe; secondo il sentimento di essi alcuna volta

si fanno le liti, e si terminano le controversie; perchè si presumono, che faccino niente, o niente risolvino se non se secondo le regole dell' equità. Altri poi mettono l' equità in una certa eguaglianza, con la quale avviene, che urgendo l' osservanza delle leggi, si debba usare nè troppa severità, nè troppa benignità, ma si debba tenere una certa strada di mezzo.

Della dispensa delle leggi.

D. *Cosa è la dispensa delle leggi?*

R. E' una rilassazione della legge comune in riguardo a qualcheduno, o qualche persona fatta da chi ha la legittima potestà per una giusta causa. Due cose poi si ricercano per la legittima dispensa della legge umana, cioè che proceda da chi ha la podestà, e che vi sia una ragionevole causa di dispensare. In quanto al primo la cosa è per se stessa chiara, imperocchè siccome senza podestà nessuno può legare, e sciogliere, così nemmeno può dispensare.

Qualunque legislatore può dispensare nelle proprie leggi, ed in quelle dei suoi predecessori. Nelle *proprie leggi*, perchè *res, per quas causas nascitur, per eas dissolvitur*, come si ha nel can. *omnis* 27. *q.* 2. *et cap. omnis res de reg. juris.* Nelle *leggi de' suoi predecessori*

perchè siccome il predecessore ciò poteva, così può il successore avendo uguale autorità.

Nessuno poi o inferiore, o superiore anche supremo può dispensare lecitamente senza una causa ragionevole, conosciuta, e ben ponderata, ed esaminata. Onde diceva San Tommaso 1. 2. q. 97 art. 4. in corp. *Si is, qui habet potestatem dispensandi in lege humana, quae suae auctoritati innititur, absque ratione, pro sola voluntate licentiam tribuat, ut praeceptum legis non servetur, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens. Infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune. Imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret.*

Questa dispensa non si deve concedere se non venga compensata con utilità, o necessità. L' utilità poi, o la necessità affinchè abbia ragione di giusta compensa, dee essere tanto maggiore, quanto maggiori incomodi trae seco; imperocchè maggior utilità, o necessità si esige a dispensare col Vescovo, o Pastore nella residenza, che a dispensare con un Canonico. Ma in una medesima materia si ricerca la causa ora maggiore, ora minore v. g. nelle Diocesi, dove non è ancora in uso tal dispensa, che dove è in uso.

Prima che si conceda la dispensa, si devono ben ponderare tutte le circostanze secondo

il Concilio di Trento sess. 25. *de reformat.* c. 18.

D. *Vi sono nessune regole per conoscere quando la causa di dispensare in alcuni casi particolari sia giusta?*

R. Non si può dare una regola generale, dipendendo ciò dalle circostanze del tempo, dell' utilità, e della necessità, e da altre cose, che devonsi nel dispensare aver ben avanti gli occhi. Due cose però aggiungerò io, e dico, non essere in primo luogo necessario, che la causa della dispensa sia tale, che per se stessa basti senza l' autorità del superiore, affinchè uno abbia come sciolto dalla legge. In secondo luogo dee credersi giusta la causa di dispensare, qualora la dispensa sia utile al bene comune, e la esiga la carità; onde diceva San Bernardo nel lib. 1. *de consider. ad Eugenium Papam: ubi necessitas urget, excusabilis: ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est (utilitas dico cummunis, non propria): nam cum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.*

D. *Chi senza una giusta causa chiede una dispensa?*

R. Sicuramente, perchè se il superiore senza una giusta causa non può concedere la dispensa, ne viene per conseguenza, che pecca chi senza una giusta causa chiede la dispensa, e di que-

sta se ne serve: imperciocchè chiede una cosa irragionevole, e contraria al ben comune: onde dice il Bellarmino: *qui iniquam dispensationem petit, iniquitatis causa est; et qui ea utitur, eadem semper irretitur iniquitate:* così il prelodato Cardinale *in epist. ad Nepotem controv.* 50.

D. *Se uno ottenesse la dispensa senza una legittima, e giusta causa, sarebbe questa dispensa valida?*

R. Vi è una celebre questione tra i Teologi, se chi ottiene senza legittima causa la dispensa sia concessa lecitamente, ed ancora valida. Tutti però convengono, che sia irrita, e nulla la dispensa concessa senza causa nella legge che è di gius umano, naturale, o divino. L'esempio può essere nel possesso di due prebende, il quale secondo la dottrina di S. Tommaso importa una certa difformità, o disordine, che può tuttavia togliersi colla necessità, o utilità della Chiesa. In secondo luogo consentono tutti, che la dispensa concessa da un inferiore nella legge del superiore per delegazione, commissione, consenso o tacito o espresso di esso, sia irrita, e nulla, se non ha una giusta causa; imperocchè in nessuna maniera può, o deve presumersi, che il superiore conceda all'inferiore questa facoltà, la quale non può concedere senza peccato: per la qual cosa quando il superiore scrive all'inferiore, v. g. il

Papa al Vescovo perchè dispensi, pone quella clausula: *si vera sint exposita: si subsistit causa:* mancando queste condizioni, resta nulla la dispensa; parimenti quando i Vescovi dispensano nei statuti de' Concilii, o dei Pontefici, in quei casi cioè, nei quali possono farlo secondo la consuetudine, o necessità, la dispensa resta irrita, e nulla, se manca la causa giusta.

Finalmente sono tutti di parere, che sia irrita la dispensa ottenuta dal superiore ancora nella legge da lui fatta senza una giusta causa, se sarà stata obrettizia, o surrettizia. E' obrettizia quando, chi chiede la dispensa, narra il falso. Surrettizia, quando tace quelle cose, che devono esporsi. Intanto se chi chiedendo la dispensa espone cause false, o tace qualche cosa con cui si diminuisce la gravità della causa, la dispensa è invalida; imperocchè il superiore non si crede, che abbia la volontà di dispensare chi cerca ingannarlo circa la causa della dispensa.

D. *E' valida la dispensa di uno, che ottiene dal legislatore stesso, esposta sinceramente una qualche causa, la quale sebbene non sia giusta, tuttavia è stato dispensato?*

R. La maggior parte dei Dottori la conosce valida, sebbene illecita; la ragione è: la legge umana ha tutta la sua forza dalla volontà del legislatore: dunque siccome questo potè non fa-

re la legge, o annullare la legge fatta, o stabilire da principio, che non comprendesse quel caso particolare, nel quale si chiede la dispensa; così se vuole esimere dal vincolo della legge alcuno anche senza causa, peccherà bensì chi è stato esentato, se ciò fu senza legittima causa, anzi peccherà chi induce a fare, e servirsi dell' ottenuta dispensa: ma altro è, che si pecchi in ciò, che si fa, ed altro è, che sia irrito, e nullo ciò, che si fa.

D. *Cessa la dispensa, se il dispensato rinunzia alla medesima?*

R. Sicuramente; imperciocchè può chiunque rinunziare alla grazia, e favore conferitogli, quando però la sua rinunzia non ridonda in danno del terzo, v. g. se alcuno volesse rinunziare alla dispensa ottenuta per contrarre il matrimonio con una consanguinea, che violò, nè può altrimente indennizzarla.

D. *Può chi dispensa rivocare la concessa dispensa?*

R. Può, anzi alcuna volta deve, v. g. se l' abbia concessa senza giusta causa; tuttavia per una giusta causa può bensì rivocare la concessa dispensa, ma ciò non dee farlo, se non occorre una nuova causa.

D. *Ditemi ora chi sono quelli, che hanno la facoltà di dispensare?*

R. La podestà di dispensare è podestà di giurisdizione, ed è di due sorta cioè *ordinaria*, ed è quella, che conviene ad alcuno per ragione dell' uffizio, o sia per ragione del suo impiego. Altra *delegata*, ed è quella, che si ha per concessione di chi ha la facoltà ordinaria di dispensare. Questa seconda podestà di dispensare è concessa o da qualche uomo, o dal gius, o sia dalla legge. Se è concessa dal gius, passa ad essere facoltà ordinaria, o almeno diviene uguale a quella. Se è concessa da qualche uomo, come privilegio, non spira colla morte di chi l' ha concessa. Se poi è concessa per semplice commissione, cessa morto, o rimosso, che sia il delegante.

D. *Chi chiede qualche dispensa, e con finzione, e frode inganna il superiore circa la causa della dispensa, può esser valida la dispensa?*

R. Che resta irrita, e nulla ogni qualvolta si espone qualche cosa falsa, o si tace qualche cosa vera, la quale se o non fosse stata esposta, oppure fosse stata espressa, non sarebbe concessa la dispensa. Quindi dico: 1. che se non si spiega ciò, che appartiene alla sostanza della cosa chiesta, oppure qualche cosa di quelle, che secondo il gius, o lo stile della Curia dovrebbero esprimersi, la dispensa è irrita: 2. irrita parì-

mente è ogni qual volta non si esprime qualche verità, oppure si propone qualche falsità, affinchè s'intenda il caso variato: imperocchè allora deve credersi invalida la dispensa, sebbene il superiore fosse stato forse per concederla: imperocchè per la dispensa non basta il consenso futuro, ma si ricerca il consenso presente.

Casi pratici circa la suddetta materia.

Caso I. Berta *extra matrimonium rem habuit cum* Cajo consanguineo in quarto grado, e quindi *filium genuit* per legittimar il quale ad istanza dei supplicanti virtualmente viene dispensata per mezzo dell'esecutore deputato nel rescritto per poter contrarre il matrimonio: intanto prima che si servino di questa dispensa, oppure prima di contrarre attualmente il matrimonio, muore la prole, la legittimazione della quale era stata addotta nella supplica come unica causa motiva di dispensare. Ora dimandano al Confessore

D. *Se possino tuttavia Berta, e Cajo predetti contrarre il matrimonio?*

R. Prima della risposta suppongo, che la causa motiva di dispensare debba verificarsi *pro tunc*, quando attualmente si dispensa; e quindi se in detto caso la prole morisse prima dell'

attuale dispensa, cesserebbe la dispensa, nè potrebbe contrarsi il matrimonio tra Cajo, e Berta consanguinei. Il dubbio poi rimane se la prole morisse dopo la dispensa già fatta, prima che sia contratto il matrimonio, se anche allora cessi la dispensa.

R. 2. Quantunque da molti si difenda assai probabilmente, che in simil caso cessando la causa motiva di dispensare dopo la dispensa fatta non cessi la dispensa, ma possa farsene uso, tuttavia la sentenza contraria del Sanchez lib. 8. *de Matrim.* disp. 30 n. 14, e di molti altri, è di maggior peso; imperocchè negli atti ancora revocabili la mente di chi dispensa non sembra, che si estenda a quel tempo dal quale non si è potuto cominciare la dispensa senza peccato: ora non si è potuto lecitamente e senza peccato cominciare senza qualche ragionevole causa motiva. Dunque ecc. Per la qual cosa parlando in pratica circa il presente caso, dove trattasi del valore dell' atto, morta la prole dopo concessa la dispensa avanti contratto il matrimonio, per sicurezza si chiegga ancora la dispensa, essendo questa la via più sicura, che dee seguirsi trattando del valore del Sacramento. Che se poi fosse già stato in buona fede contratto il matrimonio, e poscia sopravvenisse prima il dubbio, si devono lasciare nel matrimonio, poichè

per una parte la sentenza contraria non è priva della sua probabilità: per altra parte poi tali conjugi favorisce la regola possessoria: siccome negli altri casi parimente sopravvenendo il dubbio dopo contratto il matrimonio, devono permettersi i conjugi nel loro possesso. Tuttavia se ancora questi tali per maggior quiete vogliono ancora chiedere la dispensa, opereranno con più sicurezza.

Caso II. Tizio sacerdote attesa una lunga sua infermità, che lo ha reso quasi impotente, per poter viver bene in conscienza nell' adempimento della recita del divino uffizio, pensa di chiederne la dispensa, come pure non potendo far uso dei cibi magri, chiede parimenti anche la facoltà di esser dispensato nei giorni di digiuno a mangiar carne: e diffatti di tutto viene esaudito, e dispensato.

Ora per maggior quiete di sua conscienza dimanda al suo Confessore se sia ancora esente dal digiuno, o dalle ore canoniche, ricuperata intieramente la sanità, dopo che si è già servito per qualche tempo della dispensa.

D. *Cosa risponderà il Confessore?*

R. Che essendo l' atto, in cui viene dispensato, rivocabile, come è il mangiar carne, l' esenzione dalla recita dell' uffizio, cessando veramente la causa motiva adequata di dispensare,

cesserà ancora la dispensa: perchè il legislatore negli atti rivocabili dee credersi, che voglia dispensare solamente per quel tempo, in cui lecitamente, e senza peccato può dispensare: ora anche nella propria legge non può lecitamente dispensare senza una ragionevole causa: dunque non dee credersi, che per quel tempo, in cui non dura più la causa ragionevole, voglia dispensare. Perciò Tizio, ricuperata la sanità non può più godere del privilegio della dispensa per la ragione suddetta.

Caso III. Sempronio chiede a Roma per poter contrarre matrimonio con Cornelia sua consanguinea da lui violata e quindi disonorata ecc. Il Papa accorda la facoltà al supplicante col comando di eseguire, *se le preci sono vere*: intanto prima che si eseguisca la dispensa, il Papa muore. Onde tutto agitato Sempronio colla dispensa ottenuta ma non ancora eseguita, nè sapendo a qual partito appigliarsi, attesa la nuova della morte del Papa, che lo ha dispensato, ricorre al Confessore chiedendo il suo consiglio per sapere se la dispensa ancora sussista, oppure se la medesima cessi in simil caso.

D. *Qual consiglio, e risposta gli darà il Confessore?*

R. Se la grazia della dispensa è stata già attualmente concessa a Sempronio, o il gius at-

tualmente acquistato almeno in qualche maniera, durando ancora la stessa causa motiva, non cessa con la morte di chi dispensa, sebbene essa non fosse stata ancora eseguita. Se poi la grazia della dispensa dovesse farsi prima, nè nessun gius acquistato al supplicante, v. g. se il Papa avesse detto, che pensa di dispensare alcuna volta, o se nel rescritto della dispensa diretta all'esecutore inserisca queste parole: *dispenses cum Sempronio, si expedire judicaveris, etc.* in simil caso cessa, o spira la dispensa per la morte di chi vuol dispensare, sebbene durasse la causa motiva di dispensare.

D. *In qual maniera si può conoscere se la grazia è fatta, o da farsi?*

R. Se nel rescritto si determina l'esecutore necessario, o col mandato di eseguire, *si preces veritate nitantur*, si crede, che la grazia sia fatta. Se poi si nomina l'esecutore, che eseguisca *juxta suum beneplacitum*, si reputa esecutore volontario, e così si crede grazia da farsi, la quale spira colla morte del concedente. Così la più comune sentenza, sebbene altri spiegano diversamente *grazia fatta*, e *grazia da farsi*.

Caso IV. Giulio è stato dal Papa destinato per eseguire la dispensa ottenuta per il nostro Sempronio con Cornelia soprannominata; nel tem-

po, che Sempronio, e Cornelia si preparavano per godere di questo privilegio, e contrarre seco loro il matrimonio, succede a Giulio una disgrazia fatale, che viene assalito per istrada dagli assassinii, i quali non contenti di averlo spogliato di quanto denaro teneva seco, gli levarono ancora la vita. Ora Sempronio, e Cornelia non sapendo più dove rivolgersi, vedendosi così circondati da disgrazia per la morte del Papa, e per la morte di Giulio esecutore deputato nel rescritto, ritornano dal proprio loro Confessore, per sapere se la facoltà da loro ottenuta della dispensa sia spirata per la morte di Giulio esecutore delegato, e se passi ad un altro successore di Giulio.

D *La risposta del Confessore è quella, che deve acquietare Sempronio, e Cornelia.*

R. Se la facoltà di eseguire fu fatta precisamente a Giulio, spira ancora la facoltà di eseguire la dispensa. Che se la facoltà di eseguire il rescritto è stata allegata all' uffizio o dignità v. g. al Vescovo, oppure Ufficiale della diocesi, come ordinariamente avviene; in tale caso passa questa facoltà al successore in quella dignità, o officio. E per questa ragione io credo, che nelle lettere delle dispense nelle cause matrimoniali quando in esse si stabilisce l' esecutore, sia per lo più solito farsi la direzzione al Vescovo o

all'uffiziale della diocesi N. oppure *discreto viro Confessori ex approbatis ab Ordinario per poenitentem eligendo*, non esprimendo il proprio loro nome, e cognome.

Altri casi riguardo a questa materia si vedranno, quando saremo a trattare delle dispense matrimoniali; per ora basti quanto si è detto di sopra, e passeremo intanto a proseguire l'incominciato ordine.

Della rivocazione delle leggi.

Si dee notare, che sono tra se differenti queste tre cose, cioè l'abrogazione della legge, la derogazione della legge e l'irritazione della legge.

L'abrogazione della legge è un'abolizione di tutta la legge. La derogazione è una diminuzione della legge ancor viva in qualche parte di essa, in quanto che il legislatore muta uno, o un altro articolo della legge, o eccettua qualche caso speciale dalla costituzione generale. L'irritazione della legge è una semplice, e pura deficienza della legge, che da se stessa deriva.

D. *Le leggi una volta fatte, e pubblicate possono di nuovo rivocarsi?*

R. Possono quando vi sono giuste cause: così insegnano tutti i Dottori, e consta dalla pratica istessa: imperocchè si trovano molte leggi

antiche tanto nel gius civile, che canonico le quali sono state rivocate per altre leggi posteriori.

Ho detto quando vi *sono giuste cause*, perchè le leggi fatte dall' autorità legittima soltanto per una causa grave possono mutarsi; le novità per lo più partoriscono querele, e discordie.

D. *Cessando la causa della legge cessa la istessa legge?*

R. Cessando la causa motiva, o finale della legge adequata, o in tutto e rispetto di tutta la Comunità, cessa ancora l' obbligazione della legge, quantunque non vi sia altro decreto, o rivocazione del Principe. La ragione è perchè cessando la causa, cessa l' effetto. Ho detto *cessando la causa motiva adequata, o in tutto*: perchè se la legge è stata fatta per più cause, ed una causa cessi rimanendo tutte le altre, non cessa l' obbligo della legge: così non cessando una causa, per la quale sono imposti i tributi, non cessa subito l' obbligo di pagare i tributi, se perseverano altre loro cause. Ho detto *rispetto di tutta la Comunità*, perchè altrimenti dee dirsi, se la causa della legge cessi soltanto rispetto di qualche persona particolare: come per esempio, per il pericolo di risse si proibisce il portar le armi di notte tempo, sarà punito come trasgressore della legge chi le avrà portate, quantunque attesti non esservi appresso di se

alcun pericolo di risse: e così delle altre cose discorrendo, si possono sciogliere moltissimi casi. Perchè la legge non risguarda soltanto le persone particolari, ma tutta la Comunità, dunque rimane ancora l'obbligo di quella, non ostante che la causa di essa rispetto di qualche persona particolare sia cessata.

Casi pratici.

Caso. Il Papa nel corrente anno di Quaresima attesa la scarsezza dei cibi di magro ha dispensato tutta la diocesi dalla carne: Tizio uomo assai ricco, e potente, vedendo di poter con tutta facilità far uso dei cibi di magro senza pregiudizio delle sue facoltà, si fa una legge da per se stesso, e dice, che essendovi la dispensa per tutta la diocesi, viene anch'esso compreso sebbene ricco, e potente, e si fa lecito di godere tal privilegio: il Confessore rigetta le sue ragioni, e l'obbliga a mangiar di magro.

D. *Se dica bene, o male il Confessore.*

R. Che dice male, perchè la dispensa Pontificia non risguarda le persone in particolare, ma abbraccia tutta la diocesi: onde sebbene Tizio sia uomo ricco, e potente, il quale non soffra, e patisca alcun incomodo, e difficoltà nel comprar cibi di magro, non si dee tuttavia de-

durre la conseguenza, che esso non possa godere del privilegio della dispensa, la quale è stata fatta per tutta la Comunità: e perciò può benissimo uniformarsi agli altri nella dispensa.

Con questo caso si possono sciogliere moltissimi casi.

Della consuetudine.

La consuetudine qui si prende per la frequenza di atti esterni simili, fatti liberamente almeno dalla maggior parte della Comunità. Per nome di atti si devono intendere anche le omissioni. Ed è di due sorta di *fatto*, ed è la frequenza già detta. L' altra di gius, ossia giuridica, ed è la stessa frequenza di atti, che ha forza di legge, la qual forza di legge non ha la consuetudine di fatto.

D. *La consuetudine ha forza di legge?*

R. Ha forza di legge, se vi sono le necessarie condizioni; queste condizioni poi sono le seguenti:

1. Che la consuetudine sia ragionevole, e introdotta per la pubblica utilità; imperocchè dovendo la legge esser ordinata per il ben comune, non avrà mai ragione di legge quella consuetudine, che è inutile, e nociva al ben comune.

2. Che sia di lunga durata; imperciocchè

non merita di esser chiamata consuetudine ciò, che si usa per qualche breve spazio di tempo. Questo poi deve essere continuato, nè interrotto per atti contrarii o del superiore, che resiste alla consuetudine, o del popolo, che lo intermette.

La lunghezza, ossia durata del tempo, che si ricerca, affinchè la consuetudine nelle cose civili ottenga la forza di legge, secondo il consenso di tutti è di dieci anni. Il che basta ancora alle leggi canoniche secondo la maggior parte dei Dottori.

3. Che la consuetudine si introduca con atti esterni fatti liberamente, e più volte ripetuti non da uno soltanto, o da pochi, ma dalla più sana, e maggior parte del popolo, che forma la comunità perfetta. Imperocchè gli atti non inducono la consuetudine, che abbia forza di legge, se non per ragione del consenso della comunità, il qual consenso si dichiara per mezzo di tali atti.

4. Che si osservi dal popolo con animo di obbligarsi. Quindi sebbene i fedeli per consuetudine immemorabile ricevino le ceneri nel primo giorno di Quaresima, tuttavia questa consuetudine non ha forza di legge, perchè i prudenti, e pii uomini non credono, che ciò debba farsi per obbligo.

5. Che alla consuetudine non si opponga chi ha la podestà legislativa; imperocchè ripugna, che si introduca la consuetudine, la quale abbia forza di legge, quando ripugna la podestà legislativa. Tuttavia non si ricerca il consenso espresso del legislatore, ma basta il consenso tacito, il quale credesi, che vi sia, quando potendo opporsi alla consuetudine, che non ignora, non si oppone.

Poste tutte queste condizioni è chiaro e manifesto, che la consuetudine ha forza di legge.

E questa consuetudine se è ragionevole, e legittimamente prescritta ha forza di abolire la legge umana, come si raccoglie tanto dal gius civile leg. 32 § *de legibus*, quanto dal gius canonico. Ma non può abolire la legge naturale, e la legge evangelica.

D. *Se il legislatore umano decretando la legge vuole, che questa vaglia* non obstante consuetudine contraria, o nulla obstante consuetudine, *se ciò non ostante queste parole, la legge possa togliersi per mezzo della consuetudine contraria*.

R. La sentenza più probabile afferma di sì, purchè però tal consuetudine non si riprovi come una corruttela, oppure come irragionevole. Perchè il legislatore per tali clausole si crede, che riprovi le consuetudini presenti contrarie;

ma non proibisce per le medesime l'introduzione della consuetudine in futuro.

Del privilegio.

Il privilegio si definisce una facoltà costante, e permanente concessa dal superiore, che ha la facoltà di fare, o non fare qualche cosa contra, o fuori della legge. E' differente dalla dispensa in quanto che questa risguarda l'atto al caso particolare, che si esime dalla legge, e non è permanente. E' parimente differente dalla grazia, perchè ogni privilegio è bensì grazia, ma non ogni grazia è privilegio; così chi viene assoluto dalla scomunica, riceve la grazia, non il privilegio.

Il privilegio poi altro è *personale*, ed altro *reale*. Il *personale* è quello, che si concede direttamente alla persona o alle persone. Il *reale*, che direttamente risguarda il luogo, come l'immunità, che gode chi fugge nelle chiese.

Inoltre il privilegio altro è *grazioso* il quale si concede graziosamente senza riguardo alcuno ai meriti del privilegiato. Altro *remunerativo*, che si concede ad alcuno in vista dei meriti.

D. *Chi può concedere il privilegio?*

R. Quello solo, che può far la legge; imperciocchè il privilegio è una certa legge privata,

che deroga alla legge comune. Dunque deve venire dalla podestà legislativa. Dunque qualunque legislatore può soltanto dentro i limiti della propria podestà conferire i privilegi: cioè la podestà civile nelle leggi civili solamente, la podestà ecclesiastica nelle leggi ecclesiastiche.

D. *Chi ha il diritto di conceder i privilegi, può concederli anche senza giusta causa?*

R. Chi ha tal diritto deve guardarsi di non concederli senza che la causa sia giusta, come si è detto trattando della dispensa. Dee qui avvertire chi concede i privilegi, che questi non cedano in danno del terzo, o non introducano la rilassatezza della disciplina.

D. *Cosa è, che rende nullo il privilegio?*

R. Rende nullo il privilegio in primo luogo la finzione, o l'inganno, come si è detto della dispensa. 2. Se sarà contrario alla legge o consuetudine, che ha forza di legge. 3. Se pendente la lite, oppure contro la sentenza già pubblicata si ottenga, e non si faccia alcuna menzione di queste cose nel concedere il privilegio. 4. Se si ottenga da uno scomunicato:

D. *Quando cessa il privilegio?*

R. Cessa il privilegio: 1. cessando la causa finale adequata, per la quale fu concesso: 2. per l'abuso di esso. Per l'abuso alcuna volta si perde *ipso facto*, qualora cioè, o il gius, o la con-

cessione del privilegio ciò esprimono. Ma generalmente parlando chi si abusa del privilegio, o servendosi di esso oltre i limiti, o il tempo, o il luogo privilegiato; ovvero prendendo occasione da esso di peccare, ed operando direttamente contro il fine, per cui fu concesso, merita di perdere il privilegio: 3. col disuso per uno spazio di tempo sufficiente a prescrivere, quando aggravi gli altri; ma non così, se non aggravi: 4. cessa il privilegio se sarà stato rivocato o dal concedente, o dal Superiore. Qui però si dee notare, che il privilegio affinchè si creda rivocato, non è sempre sufficiente la clausula generale, colla quale il legislatore dica, v. g. non *obstantibus quibuscumque privilegiis*: ma sono molti i privilegi, i quali hanno bisogno di una speciale menzione, e perciò non credonsi rivocati per le clausule generali; 5. cessa per la rinunzia liberamente, e volontariamente fatta dal privilegiato, ed accettata dal concedente, purchè il privilegio ridondi solamente in vantaggio del rinunziante, ed abbia un corso successivo, e consista nella facoltà, e nella potenza di fare, od omettere qualche cosa nel tempo avvenire. Il privilegio tuttavia concesso in favore del corpo, dell'ordine, dello stato non può rinunziarsi dalle persone particolari: 6. i privilegi concessi *ad tempus* cessano, passato il tempo: i privilegi con-

dizionati, non adempita la condizione: i privilegi personali, morta la persona, si estinguono tutti, e cessano. Parimente i privilegi reali cessano, cessando la cosa, *cui inhaerent*, se la cosa perisca senza speranza di restituzione. Ho detto *se perisca senza speranza di restituzione*: imperocchè se la Chiesa, v. g. che gode il privilegio, si edifichi di nuovo, quantunque si trasferisca in altro luogo coll' autorità del Superiore, non cessano i suoi privilegi.

D. I privilegi inseriti nel corpo del gius sono stati rivocati per quella clausola del Concilio di Trento privilegiis non obstantibus?

R. Sono alcuni, che lo negano, e ricercano una speciale menzione di essi, o derogazione del gius comune, al quale sono inseriti. Perchè, dicono essi, i privilegi inseriti nel corpo del gius non sono già privilegi, ma hanno un altro nome più nobile: nè solamente sono un gius privato, o particolare, ma generale, e comune, il quale non si annulla mediante le clausule generali. Ma io dico al contrario, ed affermo, che tali privilegi inseriti nel corpo del gius sono stati rivocati mediante la clausula generale del Concilio Tridentino, quantunque non si faccia speciale menzione di essi, nè si deroghi al gius comune, in cui sono stati inseriti. La ragione in primo luogo si è, perchè il privilegio inserito

nell' estravagante *Super cathedram*, e nella Clementina *Dudum de sepolturis*, anzi nel Concilio Lateranese sotto Leone X., sess. 11, che un Regolare presentato al Vescovo, e da esso ingiustamente rigettato, possa ascoltare le sagramentali confessioni, e che gli stessi penitenti, che da lui si confessano, soddisfano al precetto dell' annua confessione; questo privilegio, dico, credesi sufficientemente rivocato dal Concilio di Trento nella sess. 23, cap. 19, in quanto che per ascoltare le sagramentali confessioni si ricerca anche nei Regolari la facoltà ottenuta dal proprio Vescovo, *privilegiis, et consuetudine quacumque non obstantibus*. Dunque non si ricerca una speciale menzione, ma basta una contraria disposizione con la clausula generale. Finalmente perchè secondo molti luoghi del gius canonico, e per attestato di Fagnano sopra il c. *Nonnulli de rescrip.* n. 40, secondo tutti i Dottori, il gius comune posteriore toglie il gius anteriore ad esso opposto, sebbene non faccia di ciò menzione.

Della legge penale.

La legge penale si dice quella, che comanda, o proibisce qualche cosa sotto una certa pena stabilita ai trasgressori. Questa pena poi può essere o *spirituale o temporale*. Spirituale, co-

me v. g. la scomunica, la sospensione, ecc. *temporale*, come la confiscazione dei beni: può esser anche *corporale*, come la carcere, la mutilazione, ecc. La legge penale si divide in *meramente penale* e *mista*. La legge penale mista si dice quella, che obbliga i trasgressori a fare l' atto sotto colpa, ed insieme ad una certa pena; e si dice *mista*, perchè vi è in essa il morale, ed il penale. La legge puramente penale si dice quella, che non obbliga a colpa, ma alla sola pena.

D. *Si possono dare leggi puramente penali che non obbligano a colpa, ma alla sola pena imposta ai trasgressori?*

R. Io rispondo, e dico, che tali leggi puramente penali sono pure chimere; imperocchè la legge, che dicono puramente penale, quantunque con espresse parole non comandi ciò, per cui impone la pena, tuttavia ciò abbastanza comanda implicitamente, in quanto che impone la pena. Che se alcuno afferma esservi qualche legge, colla quale nè implicitamente, nè chiaramente si comandi qualche cosa, e che questa è puramente penale, dimando da costui, che me lo dimostri; ed allora se o colle parole della legge, o coll' interpretazione, e colla pratica dei tribunali, o colla ragione plausibile dimostra, che nè comanda ciò, per cui intima la pena, nè

la pena stessa; io rispondo, che non è vera legge mentre comanda niente; se dimostra, che obbliga solamente all' uno, o all' altro, cioè a fare ciò che la legge prescrive, o a subire la pena, allora rispondo esser legge penale *disiunctive mista;* se dimostra, che la legge obbliga tanto a far ciò, che viene comandato, quanto a subire la pena, se non si farà ciò, che vien comandato, allora rispondo essere legge *copulative mista*. Dunque la legge puramente penale è chimerica.

Dico pertanto, che le leggi, alle quali vi è aggiunta la pena contro i trasgressori, obbligano in coscienza. Perchè le leggi, purchè siano vere leggi, hanno forza di obbligare in conscienza; ora anche senza stabilir la pena si può avere vera legge. Dunque ecc. Infatti tutta la forza, e l' obbligazione della legge dipende dalla volontà del legislatore; dunque se comanda, o proibisce anche senza stabilire la pena, gli si deve ubbidire in conscienza.

Dico 2. essere affatto assurda, e degna di riprovazione la dottrina del Navarro, e di coloro, i quali pensano, che le leggi umane, alle quali vi è aggiunta la pena, obbligano non a ciò, che prescrivono sotto pena, ma a subire la pena, se non si osservi la legge. Quasi che la pena si aggiunga alle leggi per togliere l' obbligazione di ciò,

che comanda la legge, che anzi al contrario la pena dimostra la volontà, che ha il legislatore di obbligare a ciò, che sotto pena comanda.

Dico 3. che la legge penale *mista copulativa* (come si dirà tosto qui sotto) obbliga in conscienza ciò, che sotto pena si comanda. Si dee poi qui avvertire, che la legge *copulative mista* si crede non solamente quando la particola copulativa espressamente si aggiunge, ma ogni qual volta la legge si porta con frase equivalente; imperocchè quelle formole *praecipimus, volumus sub tali poena . . . si quis autem contrafecerit etc.* ognun vede, che sono copulative, e dimostrano la volontà nel legislatore di obbligare.

Dico 4. che la legge *disjunctive mixta non obbliga ad omettere ciò*, per cui, se si fa, è imposta la pena (o per meglio dire una multa, imperocchè non è propriamente pena) perocchè il legislatore mentre stabilisce la legge *disjunctive mixta*, lascia all' arbitrio del suddito eleggersi la parte, che gli piacerà meglio cioè pagare la multa, o astenersi da quella cosa, per cui impone la multa. Intanto chi è pronto a pagare la pena, o la multa, può senza peccato porre od ommettere l' azione espressa nella legge; imperocchè non trasgredisce la legge chi

osserva l'una, o l'altra parte della legge, come la cosa è per se stessa abbastanza chiara.

Del resto è manifesto, ed evidente, che anche quelle leggi *disjunctjve* penali obbligano a qualche cosa, cioè all' una, o altra delle due parti, delle quali constano, cioè o ciò, che la legge significa, o a pagar la pena.

Del modo, con cui le leggi obbligano alla pena.

R. 1. Ogniqualvolta la legge penale impone la pena da infliggersi prima dal Giudice, ossia la pena *ferendae sententiae*, è certo, che non è tenuto il reo a subire, o pagar la pena prima della sentenza del Giudice condannatoria; imperciocchè il reo non ad altro è tenuto, se non a quanto impone la legge stessa: questa poi soltanto impone che il reo sia assegnato per sentenza alla pena; il che appartiene piuttosto al Giudice, che al reo medesimo.

R. 2. Le pene *latae sententiae*, le quali rendono nullo l'atto dalla legge proibito, come il matrimonio coi consanguinei nei gradi proibiti; oppure rendono l'uomo inabile a qualche cosa, come un beneficiario a ricevere i frutti del benefizio, se non reciterà le ore canoniche, hanno il suo effetto prima della sentenza del Giudice o *dichiaratoria* del delitto, o *condannatoria* della pena.

R. 3. Le pene anche *latae sententiae*, le quali privano del gius, o diritto già acquistato, non hanno forza prima della sentenza del Giudice almeno dichiaratoria del delitto commesso: così secondo la costituzione di Pio IV. rimanendo privi *ipso facto* dei benefizi prima ottenuti coloro, i quali commettono la simonia confidenziale, questa pena non ha luogo se non posta la sentenza condannatoria del delitto. Tuttavia se in alcuni casi particolari vi è la consuetudine, che certe pene privino del gius o diritto acquistato avanti la sentenza del Giudice, pensano alcuni, che si debba stare alla consuetudine, ed aversi la cosa, come se quelle pene inducessero inabilità: chi commette un incesto con i conjugi consanguinei perde subito il diritto di chiedere il debito conjugale dal proprio conjuge.

D. *Qual è la pena, che si dice* latae sententiae, *e la pena, che dicesi* ferendae sententiae?

R. La pena, che si dice *latae sententiae* è quella, che, posto il delitto, subito viene imposta, come se nella legge penale si dica: *qui tale delictum commiserit sit ipso facto excommunicatus, officio, aut beneficio privatus, etc.*

La pena *ferendae sententiae* si dice quella che il legislatore minaccia al delinquente, ma non la impone ancora, ma stabilisce, che deb-

ba imporsi per mezzo della sentenza del Giudice, come se si dica, *qui tale delictum commiserit, privetur officio, excommunicetur, etc.*

La pena poi si giudica essere pena *latae sententiae*, quando nella legge penale si fa uso di queste parole: *ipso facto, ipso jure, mox, ex tunc, etc. sit excommunicatus, suspensus, vel privatus*. Inoltre se il legislatore riserva a se, o alla sua legge la sentenza dicendo *auctoritate nostra, virtute hujus legis, ipso jure, subjaceat tali poena, etc.* Come anche se la legge si serva del solo verbo del modo indicativo, del tempo presente, o passato: v. g. *excommunicamus, suspendimus, excommunicatione se noverit incurrisse, sciat se esse excommunicatum*, e simili.

Che se la legge si serve delle parole del modo imperativo, le quali non riguardano immediatamente la stessa pena, ma o il reato della pena, dicendo: *Qui hoc fecerit, reatum talis poenae incurrat, fiat reus talis poenae:* oppure riguardano la stessa azione del Giudice dicendo: *excommunicetur, suspendatur, privetur suo officio: est excommunicandus, privandus etc.*

Tali formole soltanto contengono la pena da infliggersi dal Giudice.

D. *Quelle parole* sit excommunicatus, suspensus, privatus officio, sit anathema, *e simili, qual pena contengono?*

R. Molti Dottori affermano, che se non vi è altra aggiunta, contengano le pene *latae sententiae*; perchè tali parole del modo imperativo risguardano immediatamente la pena stessa. Ma siccome le prefate parole sono dubbie, se contengano la pena *latae sententiae* o *ferendae sententiae*, quando però non vi è nessun' altra cosa aggiunta: e dall' altro canto sappiamo, che stando il dubbio, si dee eleggere nelle pene la parte più mite, così io sono di parere che si debbano prendere per parole, che contengono la pena *ferendae sententiae*, purchè però non vi si aggiunga altro.

D. *Che si deve dire delle pene del corpo afflittive?*

R. Dico, che il reo è tenuto bensì eseguire per se stesso qualche onesta, e non troppo acerba pena, dopo che per la sentenza del Giudice è stato ad essa condannato, v. g. che vada in carcere, che faccia qualche astinenza, o si flagelli moderatamente, come si usa in alcune religioni; tuttavia non può il reo obbligarsi ad eseguire direttamente in se stesso pene più gravi nel corpo, v. g. della morte, della mutilazione, ecc. ma solamente a soffrire con pazienza quelle, che gli danno i ministri di giustizia.

Della legge irritante.

La legge irritante è quella, che stabilisce qualche atto invalido, e di niun valore. Nella Chiesa, e nella repubblica vi è la legittima podestà di stabilire invalidi gli atti, o col prescrivere qualche formola per la validità degli atti, o col rendere i sudditi inabili ad alcuni atti, mentre senza una tale podestà non si possono spesse volte impedire le frodi, i pericoli, ed altri gravi incomodi.

D. *Di quante sorta è la legge irritante?*

R. Altra è irritante l'azione *ipso facto*, ed avanti qualunque sentenza del Giudice, come se fosse concepita con queste parole: *actus sit ipso facto nullus, irritus, infectus, pro infecto habeatur, etc.* Altra, che prescrive la irritazione dell'atto da stabilirsi dal Giudice, come quando si dice: *actus irritetur, abscindatur, rescindatur, etc.* Altra è esplicitamente irritante, la quale con parole espresse annunzia irritazione. Altra implicitamente irritante la quale contiene l'irritazione; le quali, secondo l'uso dei tribunali, secondo il consenso degli interpreti, importano l'irritazione, come quando si prescrive la forma da osservarsi *in actu necessario omnino indeclinabiliter*.

Inoltre altra è legge irritante l'atto in o-

dio della persona, o dell' azione fatta da quella, come quella, che irrita l' elezione al benefizio per il delitto della simonia, e quella, che irrita il matrimonio da chi contrae con quella, colla quale ha commesso adulterio sotto speranza di futuro matrimonio, e questa suol chiamarsi legge irritante penale. Altra, che irrita l' atto per il ben comune, o in favore di alcune persone, all' età, imbecillità, e stato delle quali il legislatore intende di provvedere, come quando si irritano i contratti dei minori, la professione avanti la legittima età. Ciò posto

Dico 1. Quando la legge non solamente irrita, ma ancora proibisce l' atto, pecca chi pone l' atto senza le condizioni prescritte dalla legge al valore di esso.

Dico 2. L' atto difatti irrito secondo la disposizione della legge, non può in coscienza aversi come valido, e quindi non è permesso servirsi di quello per fare, o comandare quelle cose, che avrebbero potuto farsi, o comandarsi, se fosse stato valido; imperocchè la podestà legittima, e la legge, la quale obbliga anche nel foro della coscienza, priva l' atto, che irrita, di ogni effetto; intanto chi invalidamente contrae il matrimonio, non può servirsi di esso. Chi ha fatto un contratto irrito, e nullo, non può godere dei diritti, che avrebbe acquistato dal contratto, se fosse stato valido.

Dico 3. Se la legge irrita l' azione *ipso facto*, obbliga ad astenersi dalle cose predette anche avanti la sentenza del Giudice: se poi pronunzia solamente doversi irritare l' atto per la sentenza del Giudice, non obbliga a ciò, se non dopo la sentenza, perchè la legge di Pio V., che priva di ricevere i frutti quel beneficiario, il quale non recita le ore canoniche, irrita *ipso facto* l' acquisto del dominio del medesimo, quella legge fa, che il beneficiario è tenuto avanti qualunque sentenza del Giudice a restituire i frutti malamente presi. Al contrario perchè i voti dei figli fatti contro la volontà del padre possono, ma non sono *ipso facto* irriti, perciò devono osservarsi prima, che si irritino.

Dico 4. Quando la legge irrita l' atto in pena della colpa personale, tolta la colpa, cessa l' irritazione. Così chi per dimenticanza incolpevole lascia le ore canoniche, non perde i frutti del benefizio.

Dico 5. Se l' irritazione si stabilisce dalla legge non in pena del delitto, ma per il ben comune, o in favore di un qualche certo stato, condizione, età, l' atto è irrito, ancorchè non intervenga alcuna colpa di chi pone l' atto o di qualunque altro: così un testamento senza un sufficiente numero di testimonj è irrito, quantunque per mera inavvertenza, o anche per impotenza sia occorso così stipularlo.

Dico 6. L'ignoranza anche incolpevole della legge irritante non impedisce l'irritazione dell'atto, se l'irritazione sia fatta per il bene comune, non in pena della colpa. Per la qual cosa se alcuno pensa falsamente di aver toccata l'età legittima per la professione, la quale età egli non ha, professa invalidamente.

Dico 7. Quando la legge irrita l'atto in pena del delitto, resta soggetto alla irritazione l'atto di chi non ignora la legge, che proibisce l'atto, sebbene ignori l'irritazione.

D. *Se tutti gli atti di fatto contro la legge, che proibisce siano* ipso jure *irriti, oppure, che è l'istesso, se ogni legge, che proibisce l'atto, debba insieme credersi irritare il medesimo atto?*

R. Bisogna distinguere tra legge, e legge. Intanto se l'atto è contrario alla legge di natura, che lo proibisce per il vizio, che è unito alla sostanza, l'atto non solamente è illecito, ma ancora invalido: così la collazione di un benefizio fatta mediante il danaro dato al collatore, non solamente è illecita, ma ancora invalida, perchè si vende la cosa, che di sua natura cade in commercio, e perciò questo vizio distrugge la natura della collazione.

R. 2. L'atto proibito dalla legge di natura per la circostanza solamente cattiva, che avven-

ga all' atto, sarà bensì illecito, ma non invalido, perchè quella circostanza non distrugge la sostanza dell' atto. Così chi contrae il matrimonio contro la volontà dei parenti, contrae bensì illecitamente, ma non invalidamente, avuta solamente la ragione della legge di natura.

R. 3. Gli atti del fatto contro la legge ecclesiastica, che li proibisce, non sono per questo irriti, se non sarà stata aggiunta espressamente, o tacitamente la clausola irritante, oppure sia permesso interpretarsi irrita secondo la consuetudine, e l' uso dei tribunali. Consta ciò da quell' assioma, o proverbio: *multa fieri prohibentur, quae si facta fuerint, obtinent firmitatem*. Inoltre consta da innumerevoli esempi di certi atti, i quali vengono proibiti dalla legge canonica, tuttavia irriti non si hanno prima della sentenza del Giudice, anzi alcuna volta neppur dal Giudice si irritano. Una volta era proibita la professione avanti l' anno intiero della provazione, e tuttavia fu valida sino al Concilio Tridentino, il quale la dichiarò irrita. Erano proibiti i matrimonj clandestini, i quali tuttavia avanti quel Concilio non erano irriti. Proibisce il Concilio Tridentino, che non si ammetta alla professione una fanciulla, se il Vescovo non avrà prima esplorato la sua volontà: ma non si crede irrita, se si tralascia questo esame: seicento altre simili cose potrebbero addursi. 13

R. 4. In quanto alla legge civile sembra ai Giusconsulti, che gli atti fatti contro la legge, che li proibisce, sono generalmente irriti, se non si può cavar altrimenti dalle parole della legge, o della pratica, ed uso dei giudizi. Infatti nell' istesse leggi viene stabilita quella regola generale: *ut ea, quae fieri lege prohibentur, non solum inutilia, sed etiam pro infectis habeantur*: leg. *non dubium*, 5. cod. de leg.

NOTAZIONE.

Potrebbesi qui parlare in fine del presente Trattato dell' ignoranza, se scusi dall' incorrere la pena, ma giudico opportuno passar sotto silenzio, e rimettere ognuno al Trattato dell' ignoranza, dove si potrà con facilità venire alla decisione di qualunque caso su tale materia.

DELLE OBBLIGAZIONI DI VARI STATI.

Essendo ognuno tenuto sotto colpa mortale sapere soprattutto quelle cose, che appartengono al proprio stato, è necessario, che trattiamo qui brevemente dei vari stati della vita umana, e parleremo: 1. delle obbligazioni dei chierici: 2. delle obbligazioni dei parenti verso i figli: 3. delle obbligazioni dei conjugati.

Delle obbligazioni dei Chierici.

Le obbligazioni dei chierici sono portare l'abito decente, e la tonsura: 2. osservare la castità, la modestia, la temperanza, ed altre virtù, colle quali possono risplendere: 3. ubbidire ai Superiori: 4. se sono *in sacris*, o beneficiati, recitare le ore canoniche, le quali se lascieranno, devono restituire una parte dei frutti del benefizio, che corrisponda alle ore: 5. dare il superfluo ai poveri: 6. adempire i doveri del proprio uffizio. Ai chierici sono proibite: 1. il negoziare per guadagno: ma non il negozio economico: 2. la caccia clamorosa: 3. il giuoco delle carte, e tarocchi: 4. gli uffizi secolareschi: 5. l'arte medica: 6. la frequenza dell'osteria, eccetto il caso di necessità, come viene definito da molti Concilii, tra' quali il Concilio generale Lateranese IV., can. 16. *tabernas prorsus evitent, nisi forte causa necessitatis in itinere constituti:* 7. il coabitare con donne: 8. i balli, le commedie sono strettamente proibiti ai chierici secondo il Concilio Lateranese sotto Innocenzo I., cap. 16, atteso lo scandalo gravissimo.

Da tutto ciò ne segue: 1. che sono in cattivo stato, ed incapaci di assoluzione quelli Ecclesiastici, massimamente quelli, che hanno cura di anime, i quali non mai, oppure ben di

rado attendono allo studio della sacra Dottrina; sì, perchè nessuno senza presunzione può gloriarsi d'aver già perfettamente acquistata la scienza ad un così arduo ministero; sì perchè la scienza già acquistata facilmente si perde, se si tralascia lo studio.

Ne segue in secondo luogo, che i chierici, i quali non mai, oppure di rado attendono all' orazione, lettura spirituale, ed altri esercizi di pietà, che conducono alla santità, per questa sola volontaria, ed abituale negligenza sono in cattivo stato, ed incapaci di assoluzione sino a tanto che si pentano, e mutino vita. Fin qui delle obbligazioni dei chierici.

Delle obbligazioni dei Conjugi.

Le obbligazioni dei conjugi sono: la coabitazione, e la convivenza: 2. l'amore: 3. la fedeltà: 4. *debitum comparti rationabiliter exigenti reddere*: 5. alimentarsi: 6. aver cura delle robe di casa.

I casi pratici di questa materia si esporranno nel Trattato del Matrimonio.

Delle obbligazioni dei parenti verso i figli.

I parenti sono tenuti: 1. alimentare i fi-

gliuoli : 2. educarli cristianamente : 3. lasciare libera ad essi l'elezione dello stato : 4. amarli .

I figliuoli poi sono tenuti verso i parenti dimostrargli amore, riverenza, ubbidienza, soccorso, se hanno bisogno.

Quindi peccano i parenti *pro gravitate rei* : 1. esponendo i figli al pericolo dell'aborto, non procurandogli un conveniente sostentamento, amando alcuni con parzialità, e trattando gli altri troppo acerbamente, obbligandoli contro loro voglia a qualche stato, oppure allontanandoli da quello : 2. non insegnandogli le cose della Fede, o per loro stessi, o per mezzo d'altri; lasciandogli la perniciosa libertà di giuocare smoderatamente, di trovarsi nell'occasione di peccare, di tralasciare mattina e sera le orazioni, e tutti gli altri esercizi della vita cristiana : 3. peccano parimente i parenti, che proferiscono alla presenza dei figli parole impudiche, bestemmie, giuramenti, imprecazioni, ecc. o che conducono, seco loro i figli ai giuochi smoderati, o permettono, che dormino nel medesimo letto, principalmente in certa età : 4. quei parenti, che non correggono i delinquenti, o con troppa ira, impazienza, imprecazione, ecc. ; o che non li allontanano dalla compagnia dei cattivi, principalmente di altro sesso ; permettendo la lettura dei libri osceni, ed altri proibiti, la frequenza dei

spettacoli disonesti, che imprimono insensibilmente lo spirito del mondo, l'amore osceno, ed altre cose simili: 5. I tutori, e curatori, che disprezzano notabilmente l'amministrazione dei beni, e sono tenuti alla restituzione del danno.

Digitized by Google

TRATTATO II.

DEI PECCATI.

Dividesi il presente Trattato in tre parti: 1. dei peccati in comune: 2. dei peccati in particolare: 3. dei peccati capitali.

Dei peccati in comune.

Dopo aver parlato degli atti umani in generale, e della regola prossima di essi, che è la conscienza, come anche della regola remota, ed estrinseca dei medesimi, che è la legge, giustamente passar debbo a trattare dei peccati, come quelli, che si allontanano dalle memorate regole delle nostre azioni, e dell' istessa legge divina.

Discendiamo al trattato dei peccati.

D. *Cosa è il Peccato?*

R. Il peccato preso in generale in quanto abbraccia il peccato abituale, ed attuale, vien

Digitized by Google

definito: *è un disordinato amore, con cui ci allontaniamo dal bene immutabile, e ci rivolgiamo ai beni mutabili*.

La definizione poi del peccato attuale viene comunemente dai Teologi approvata quella, che dà il Padre S. Agostino: *il peccato è un detto, un fatto o desiderato contro la legge eterna di Dio*. Nella qual definizione vengono ancora indicati i peccati di omissione; imperocchè secondo il comune parlare noi diciamo, che alcuno fa male ancora quando omette qualche cosa, e cessa dall' azione dovuta.

Da ciò ne viene, che ogni peccato è un' offesa, ed ingiuria fatta a Dio, non già *effective*, come parlano le scuole, quasi in sè faccia qualche nocumento, o danno a Dio stesso; ma *affective*, cioè nell' affetto di chi pecca. Imperciocchè il peccato è contro la legge eterna di Dio, contro l' ordine stabilito da Dio: dunque è contro Iddio, il quale ha posto quella legge, o quell' ordine, al quale nega la dovuta ubbidienza, e dipendenza.

Inoltre la malizia del peccato, è posta in ciò in quanto che perturba, trasgredisce, muta l' ordine da Dio stabilito, e così resiste alla volontà di Dio: la qual iniquità si accresce ancora per altri capi; imperocchè si oppone non solamente a Dio come legislatore, e come quello, che ha stabilito l' ordine; ma ancora come giu-

dice, le di cui pene non teme: si oppone ancora a Dio come dappertutto presente, non portando rispetto alla sua Maestà: come sommo bene, e fine di tutte le cose, dal qual fine si parte, ponendo il suo ultimo fine nella creatura. E tutte queste cose hanno luogo ancora nei peccati commessi contro la legge positiva di Dio, e contro le leggi umane; imperocchè tutto ciò, che si fa contro tali leggi, ripugna alla legge eterna, ed all' ordine da Dio stabilito; sì perchè le leggi, se sono vere leggi, sono una partecipazione della legge eterna di Dio, sì perchè l' ordine della legge eterna comprende la dovuta ubbidienza, e dipendenza alle legittime podestà, ed alle leggi da queste emanate.

D. *Di quante sorta è il peccato?*

R. Altro è *originale*, ed altro *personale*. L' originale è quello, che dal nostro primo padre Adamo si transfonde in tutti gli uomini. Il personale è quello, che si commette colla propria volontà di ciascuno.

D. *Di quante sorta è il peccato personale?*

R. Si divide: 1. in *attuale*, ed *abituale*. L' attuale è quell' atto stesso disordinato, e che ripugna alle regole dei costumi. L' abituale è una certa interna macchia, che avviene all' anima dal peccato attuale, ed in essa permanente.

2. Si divide in peccato di *commissione*, con

cui si trasgredisce la legge negativa; od in peccato di *omissione*, con cui si trasgredisce la legge precipiente, ossia la legge, che comanda, omettendo ciò, che essa prescrive.

3. Si divide in peccato immediatamente contro Dio, contro se stesso, e contro il prossimo. E sebbene ogni peccato sia contro Iddio, tuttavia vi sono alcune cose, che si commettono immediatamente contro di Lui, come sono quelle, nelle quali si violano i doveri dell' uomo verso Dio: altre, che immediatamente contro se stesso, come quando l' uomo pecca contro la carità dovuta a se stesso: altre immediatamente contro il prossimo, quando cioè l' uomo manca nei doveri dovuti al prossimo.

4. Si divide in *spirituale*, e *carnale*. I peccati spirituali sono quelli, che si compiscono con dilettazione spirituale, come la superbia, l' invidia, ecc. I peccati carnali, che si compiscono con dilettazione carnale, come gola, lussuria, ecc.

5. In peccato d' *ignoranza*, d' *infermità*, di *malizia*. Se alcuno pecca per ignoranza vincibile, si dice peccato d' ignoranza; se per concupiscenza, e grave tentazione, a cui liberamente soccomba, si dice peccato d' infermità. Se per malizia, colla quale, senza che intervenga ignoranza, o impulso forte di passione, liberamente si muove a peccare, si dice peccato di malizia.

6. In peccato *mortale*, e *veniale*. Mortale si dice quello, che dà la morte spirituale all' anima, privandola dell' abituale grazia santificante, che è la vita di essa, ed induce il reato della pena eterna. Il veniale è quello, che non esclude la grazia santificante, e vien punito soltanto con pena temporale.

D. *Si danno peccati di sua natura veniali?*

R. Sicuramente: essendo questa una dottrina della Chiesa, che insegna esservi alcuni peccati di sua natura mortali, altri poi di sua natura veniali, i quali consistono con la giustizia abituale, e sono degni di minor pena: imperocchè spesso occorre nella sacra Scrittura di far menzione di peccati, i quali escludono dal regno di Dio, e di altri, ai quali corrisponde minor pena; così leggesi nel c. 5. di S. Matteo: *omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit judicio. Qui autem dixerit fratri suo* racha *reus erit concilio. Qui autem dixerit* fatue *reus erit gehenna ignis*. Nella qual sentenza la distinzione della gravità della pena dimostra la distinzione della gravità nel delitto. Inoltre abbiamo dalla sagra Scrittura, che per alcuni peccati gl' istessi giusti sono caduti dalla grazia di Dio, altri poi no; imperocchè Adamo, David, Pietro, ed altri la sagra Scrittura li riprende degni di morte, la qual morte hanno evitato per

mezzo della penitenza, ed hanno acquistato il Regno de' Cieli. Al contrario poi abbiamo dalla quotidiana preghiera, che fanno anche gli uomini giusti, *dimitte nobis debita nostra:* e da quanto leggesi nel cap. 24 dei Proverbi v. 16.: *septies cadit justus, et resurget*. Parimente dalle parole dell' Apostolo nell' epistola 1. ai Corinti cap. 3. v. 12. *si quis autem super aedificat... ligna, foenum, stipulam... salvus erit:* v. 15 *Sic tamen quasi per ignem*. Da questi, ed altri luoghi della Scrittura si può rilevare esservi anche nei giusti certi peccati, i quali non fanno, che cessino di esser giusti. Quindi è, che il Concilio di Trento nella sess. 6. cap. 11. ha definito: *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti, et justi in levia saltem, et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, non propterea desinunt esse justi.*

Onde dee ripetersi la differenza dei peccati mortali, e veniali.

Come, e onde siano tra loro differenti il peccato mortale, e veniale, non è cosa facile il definirlo. Vi sono alcuni, i quali pensano, che differiscono in ciò, che il peccato mortale è contro il precetto, ed il veniale contro il consiglio. Altri che dicono essere il mortale contro

la legge, il veniale *praeter legem*. Altri, che il mortale è contro il fine dell'uomo, il veniale poi contro certe cose, che risguardano il fine. Altri pongono la differenza in ciò, che il peccato mortale estingue la carità, e toglie l'unione, colla quale l'uomo si unisce a Dio come ultimo fine, e toglie perciò l'istesso ordine dell'uomo verso l'ultimo fine. Il veniale poi non tolga quell'unione, nè perciò tolga affatto quell'ordine, ma questo osservato induca soltanto qualche turbamento. E quest'ultima ragione è quella, che fra tante altre ci piace, ed abbracciamo. In fatti il peccato mortale è quello, che è così contro la legge, che è ancora contro il fine della legge, cioè contro la carità; e perciò è quello, per il quale l'uomo si allontana da Dio, e si rivolge alla creatura, ponendo in essa l'ultimo suo fine. Il veniale poi è quello, che sebbene sia contro la legge, non ripugna tuttavia al fine della legge, e perciò consiste con la carità, nè per quello l'uomo si rivolge alla creatura così, che stabilisca in essa l'ultimo suo fine.

I peccati mortali intanto sono quelli, che sono contro Dio, e la sua legge, cosicchè non solamente non possono consistere con la carità, o col di lui amore, ma contengono un tal disprezzo di lui, che chi li commette, si allon-

tana da lui, e pone l'amore, ed il suo ultimo fine nella creatura. I peccati veniali poi quelli sono, che sono contro Dio, e la sua legge, cosicchè possono tuttavia consistere coll'amor di Dio; e l'uomo, che li commette, non si crede che voglia abbandonare Iddio per riporre il suo fine nella creatura.

Come il peccato veniale possa divenire mortale, e viceversa.

Può ciò avvenire 1. Per conscienza erronea. 2. Per ragione dell'affetto gravemente disordinato in una cosa venialmente cattiva, cosicchè sia disposto a voler ciò, sebbene fosse mortalmente cattivo. 3. Per ragione del fine. 4. Per ragione del pericolo. 5. Per ragione del danno. 6. Per ragione dello scandalo. 7. Per ragione del disprezzo.

Molti peccati veniali non possono fare un peccato mortale, se le materie non si uniscono insieme: ma bensì i veniali dispongono al mortale *si confirmentur*, perchè chi disprezza le cose piccole, caderà a poco a poco nelle grandi, e questo si fa direttamente: e indirettamente diminuendo la carità verso Dio, e l'orrore del peccato.

Che il peccato mortale possa divenir venia-

le, che è quello si dimanda in secondo luogo, è certo: e ciò può per due ragioni accadere: 1. per la parvità di materia, dove l'oggetto del peccato ammette materia leggiera: 2. per imperfezione dell'atto per parte di chi opera.

In quanto alla prima, essendo il peccato mortale quello, che si oppone affatto all'amor di Dio, e del prossimo per distruggerlo, è chiaro, che la ragione del peccato mortale non si trova in quegli atti, i quali per ragione della parvità di materia si oppongono soltanto leggiermente all'amor suddetto: così sebbene il furto, e la detrazione di suo genere siano peccati mortali, non pecca tuttavia mortalmente chi ruba v. g. un pomo, o scopre un leggier peccato del prossimo, da cui non gli viene un grave danno.

Rapporto alla seconda: *imperfezione dell' atto di chi opera* chiamano i Teologi, quando l'atto fatto dall'uomo non è così volontario, che basti al peccato mortale, per mancanza cioè della cognizione sufficiente di quanto si fa, cioè non credono imputarsi all'uomo a colpa mortale il peccato ancora, che si rivolge circa l'oggetto per se stesso grave, se non sarà a chi opera così volontario, come richiede la cosa: così i moti della concupiscenza, che l'uomo non avverte ancora, oppure quelle cose che si fanno da chi è mezzo addormentato, senza che abbastanza co-

nosca quanto fa, possono contenere alcuna volta peccato veniale attesa l'imperfezione dell'atto per difetto del sufficiente volontario, quantunque l'oggetto, circa il quale si rivolgono, sia gravemente cattivo.

Deesi qui però avvertire, che allora soltanto l'imperfezione dell'atto può fare, che non sia mortale, quando ciò, che manca al volontario per esser piano e perfetto, manca indipendentemente dalla colpa dell'uomo: imperocchè al peccato mortale non si esige l'avvertenza attuale, e formale alla malizia del peccato: ma basta la virtuale, ed interpretativa, la quale si ha quando alcuno ha potuto, e dovuto avvertire. Intanto siccome vengono imputati a colpa i peccati a chi colpevolmente, e volontariamente non avverte a ciò, che poteva, e doveva avvertire: così se la imperfezione di avvertire, l'uso della ragione, o deliberazione provenga da una causa colpevole, non deve così facilmente ammettersi, che il peccato di suo genere mortale divenga veniale per l'imperfezione dell'atto.

Delle cause che scusano dal peccato.

Siccome non vi è peccato, se questo non sarà stato volontario, e libero o in sè, e direttamente, o in causa, e indirettamente, o espressa-

mente, o interpretativamente. Così quelle cause, che tolgono il volontario, e libero, scusano dal peccato. Quelle poi, che diminuiscono il volontario, e libero, diminuiscono ancora il peccato: quelle, che accrescono il volontario, e libero, accrescono ancora il peccato, oppure lo rendono più imputabile. Ciò posto,

Dico 1. I peccati di malizia sono più gravi di tutti gli altri; imperciocchè la malizia accresce il volontario, e libero.

Dico 2. L'ignoranza affettata, la concupiscenza conseguente, la consuetudine, e l'abito cattivo non ritrattato dall'uomo accresce il peccato. Perchè chi pecca in tal modo, pecca con una certa malizia.

Dico 3. L'ignoranza volontaria indirettamente, o in causa, la cupidigia, oppure la passione antecedente, la quale non toglie l'uso della ragione, la violenza detta *secundum quid*, il timor grave in quelle cose, che sono intrinsecamente cattive, non escludono il peccato, ma lo diminuiscono solamente, perchè non tolgono, ma diminuiscono il volontario, ed il libero.

Dico 4. La violenza assoluta, l'ignoranza invincibile, e generalmente tutto ciò, che priva l'uomo dell'uso della ragione senza sua colpa, scusano dal peccato, imperocchè tutte queste cose tolgono il volontario.

Queste sono le cause, che per parte di chi opera scusano dal peccato, o diminuiscono, o accrescono il peccato.

Le cause poi per parte dell' atto si riducono a tre, cioè all' oggetto, fine, e circostanze. Per ragione dell' oggetto, quel peccato è più grave, il di cui oggetto ha una maggiore opposizione con la legge eterna, con la retta ragione, con la virtù.

Quindi i peccati, che sono immediatamente contro Dio, come la bestemmia, l' infedeltà, l' odio di Dio sono di suo genere gravissimi. Tra i peccati poi verso del prossimo altri sono più gravi degli altri in quanto che si oppongono al maggior bene del prossimo.

Essendo poi il massimo tra i beni corporali dell' uomo la vita, alla quale si oppone l' omicidio, il quale toglie la vita attuale: e la lussuria, che si oppone *vitae hominis impotentiae, et rectae educationi*: quindi tra tutti i peccati, che sono contro il prossimo, il più grave è l' omicidio: il secondo è l' adulterio, la fornicazione, e simili peccati carnali: il terzo è il furto, la rapina e simili, coi quali si offende il prossimo nei beni esterni.

Dal fine poi di chi opera, e dalle altre circostanze si dee misurare la maggior, o minor gravità del peccato: cioè per ragione delle cir-

costanze, e del fine divengono più gravi i peccati, quando le circostanze fanno sì, che il peccato sia più contrario alla retta ragione, alla virtù, di quello che è contrario secondo l' oggetto. Diminuiscono poi, quando fanno sì, che il peccato abbia minore opposizione colla legge, colla virtù di quello, che ne ha maggior secondo l' oggetto.

Delle cause del peccato.

D. *Quali sono le cause del peccato?*

R. Le cause del peccato sono due: altra dicesi causa *efficiente*, altra *deficiente*. La causa efficiente è la volontà stessa dell' uomo. La deficiente poi o è *interna*, o *esterna*. L' interna è di tre sorta: l' ignoranza cioè per parte dell' intelletto: la concupiscenza per parte dell' appetito: e la malizia per parte della volontà. La causa poi esterna è di due sorta, il *demonio*, ed il *mondo*. Qui però nessun stia a pensare, che il demonio possa essere causa del peccato, cosicchè tiri per forza chi non vuole; imperocchè il demonio non può sforzar la volontà dell' uomo ad acconsentire al peccato, oppure proporre l' oggetto, che tolga la libertà di elezione: altrimenti indarno l' Apostolo San Pietro avviserebbe i fedeli, che resistino al medesimo stando forti nella Fede.

Digitized by Google

Il mondo poi può esser causa del peccato; perchè somministra all' uomo l' occasione di peccare.

D. *Ottime sono le ragioni addotte: ma so, che Iddio permette egli stesso il male, come abbiamo in più luoghi della sagra Scrittura, e particolarmente nel cap.* 45 *v.* 7 *d' Isaia, in cui si legge quanto segue:* ego dominus . . . faciens pacem, et creans malum; *e nel cap.* 3 *v.* 6 *di Amos:* si erit malum in civitate, quod dominus non facerit: *le quali cose dimostrano essere piuttosto Iddio la causa dei peccati.*

R. Questa è un' eresia dei Pseudo-riformati facendo Iddio autore del peccato, la qual eresia è stata condannata dal Concilio di Trento nella sess. 6 *de justif.* can. 6. *si quis dixerit. . . mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive tantum, sed etiam proprie, et per se, anathema sit*. Che Iddio poi abbia detto per bocca del Profeta Isaia ed Amos, come nei citati cap., esser egli, che fa la pace, e che permette il male: non dee intendersi del male della colpa, qual è il peccato, ma bensì del male di pena; udite di grazia a questo proposito ciò, che dice S. Agostino nel lib. contro Adimant. cap. 26: *Malum hoc non peccatum, sed poena intelligitur. Visitabo super vos omnes iniquitates vestras, idest miseriam, et calamitatem in poe-*

nam iniquitatum infligam, secondo Amos nel predetto luogo. E per conseguenza è falso, ed eretico il dire, che Iddio sia autore del peccato.

D. *E perchè la sagra Scrittura ci fa intendere, che Iddio ha resi alcuni uomini induriti, e ciechi, come abbiamo nell'Esodo* 9 *di Faraone, cui gli indurì il proprio cuore?* Induravit cor Pharaonis: *ora indurir il cuore, e render cieca una persona, non è forse peccato, e causa di moltissimi peccati? Se Iddio dunque ha fatto ciò, come è difatti, egli dunque è autore del peccato.*

R. Che Iddio abbia induriti e resi ciechi alcuni uomini, come dice la sagra Scrittura, non dee ciò intendersi, quasi che Iddio indurisca gli uomini positivamente, e senza loro colpa col renderli tali: ma dee intendersi in questo senso, perchè Iddio in pena dei peccati commessi priva alcuna volta della sua grazia coloro, i quali resero se stessi indegni; della quale trovandosi privi ne viene per conseguenza, che rimangono induriti, ed acciecati con la cattiva loro volontà senza però alcuna operazione di Dio. *Non obdurat Deus*, dice S. Agostino, *impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam; sic enim excoecat Deus, sic obdurat Deus deserendo, et non adjuvando, quod occulto judicio facere potest, inique non potest.*

D. *Io non sono per obbiettare sillogisticamente, ma per addurre soltanto alcuni dubbi, che mi si presentano alla mente nel leggere la sagra Scrittura risguardo alla materia presente, e vi assicuro, che quanto più leggo, tanto più trovo delle difficoltà, che a prima vista sembrano facili ad intendersi, ma internandomi dentro mi danno a conoscere, che debba sempre star ferma la mia opinione nell' asserire, che Iddio è autor del peccato; imperocchè leggo nel lib. 2. dei Re cap. 16. v. 10. di Semei, che maledì Davidde per comando di Dio*: Dominus praecepit ei, ut maledicere David. *E poco dopo nel ver.* 12. Dimittite eum, ut maledicat juxta praeceptum Domini.

R. Per far sì, che veniate a deporre dalla mente i vostri dubbi sulla sagra Scrittura, che a voi sembra, che faccia Iddio autore del peccato, vi dico, che i testimonj da voi letti, ed esposti di sopra nel lib. 2. dei Re, non patrocinano la causa degli eretici, se vogliamo porre mente all' interpretazione de' Santi Padri; imperocchè non devono quei testimonj intendersi del comando, o precetto di Dio, ma della permissione. Udite di grazia come parla su tal proposito il gran Padre S. Agostino nel lib. *de gratia, et libero arbitrio* cap. 20. *Quomodo dixit*

Dominus huic homini, ut malediceret David,... non jubendo dixit, nam si jubenti obtemperasset Deo, laudandus potius, quam puniendus esset: sicuti ex hoc peccato postea novimus esse punitum.

Inoltre dovete sapere, che quelle parole *praecipere*, *mandare*, che sovente si leggono nella sagra Scrittura, si prendono per la *permissione* anche quando si tratta di una medesima cosa: così per esempio interrogando i Farisei: *quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii?* Rispose Gesù Cristo: *ad duritiem cordis vestri permisit vobis dimittere vestras uxores*, come abbiamo in S. Matteo cap. 19 ver. 7.

E ciò bastar deve per credere, che se Iddio alle volte permette queste cose, le permette per i motivi espostivi di sopra, ma non per comando, come voi dite.

Delle regole per giudicare se il peccato sia veniale, o mortale.

D. *Dopo avermi esposto, e spiegato cosa sia il peccato mortale, e veniale: quali le cause, che scusano, e quali le cause del peccato, desidero ora sapere come possiamo conoscere quando un peccato è mortale, o veniale.*

R. Quantunque sia difficilissimo, e pericolo-

sissimo il dfinire quali siano i peccati leggieri, e quali peccati gravi; tuttavia vi esporrò alcune regole, che sogliono assegnarsi dai Teologi.

La 1. regola è, che non si dee giudicare della parvità del peccato secondo il privato affetto, e studio, o secondo la consuetudine degli uomini: imperocchè dice S. Agostino: *peccata quaedam quamvis magna, et horrenda cum in consuetudinem venerint, aut parva, aut nulla esse creduntur* (cap. 80 Enchirid.)

La 2. regola è la sagra Scrittura spiegata dalla sentenza della Chiesa, dagli oracoli dei Concilj, e decreti dei Pontefici, e scritti dei Padri, e dal giudizio dei Dottori.

La 3. regola finalmente tra i peccati veniali devono riputarsi quelli, che hanno, o la parvità della materia, o la imperfezione dell' atto, come abbiamo spiegato con chiarezza di sopra, ed anche dove abbiamo dimostrato quando il peccato veniale può divenir mortale alcuna volta.

Queste sono le regole, che sogliono assegnarsi su tal materia dai Teologi, con le quali potremo facilmente conoscere qual sia il peccato mortale, e quale il veniale.

Della gravità relativa dei peccati.

D. *I peccati sono tutti fra se uguali?*

R. No: ed è cosa certa, e dogma di Fede.

D. *Onde si desume questa ineguaglianza, ossia minore, o maggiore relativa gravità dei peccati?*

R. Conviene distinguere due gravità, altra essenziale, che desumesi dall' oggetto, ed altra accidentale, che si ripete dalle circostanze. Pel primo capo, cioè per ragione dell' oggetto, quel peccato è più grave di suo genere, il quale si oppone ad un bene maggiore, e più perfetto.

Quindi essendo il sommo Dio un bene maggiore di tutti, i peccati, che sono contro Dio, v. g. la bestemmia, secondo il loro genere sono sovra tutti gravissimi. Quanto poi ai peccati contro il prossimo, un peccato è più grave degli altri, in quanto che è maggiore il bene del prossimo, a cui si oppone. Del prossimo nostro il bene massimo fra i corporali è la vita, a cui si oppone il peccato d' omicidio. Siegue il peccato della lussuria, che si oppone alla vita dell' uomo in potenza, perchè questa è una inordinazione intorno lo atto della generazione umana. Ecco dunque, che tra i peccati, che sono contro il prossimo, l' omicidio è più grave di tutti secondo il suo genere: tiene in secondo luogo l' adulterio, la fornicazione, ed altri peccati carnali di simil fatta. In terzo luogo la rapina, perchè per tal sorta di peccati viene offeso il prossimo nei

beni esteriori. Vi sono poi diversi gradi in ciaschedun di questi generi, nei quali convien prendere la misura, cioè la gravità maggiore, o minore del peccato, stando sempre entro il suo genere, e nella sua linea, secondo che il bene, a cui si oppone, è più o meno perfetto.

Oltre la gravità essenziale maggiore, o minore, v' ha ne' peccati anche l' accidentale. Questa viene dalla varietà delle circostanze. Due sono le più considerabili, cioè quelle della persona, che pecca: e quella della persona, contro cui pecca. In ordine alla prima, la maggiore o minore considerazione, deliberazione, ed intenzione dell' agente rende il suo peccato più grave, e meno grave. 2. Anche la maggior scienza, e virtù dell' uomo peccante rende più grave il suo peccato. 3. La grandezza pure, e la dignità della persona peccante aggrava a misura del grado la malizia del peccato, sì perchè disdice più alla sua condizione certa sorte di peccati, come se un principe trasgredisca la giustizia.

Quanto poi alla persona, contro di cui si pecca, questo può essere Dio, può essere il peccante medesimo, e può essere il prossimo. Riguardo a Dio, quanto una persona è a Dio più congiunta o per virtù, o per uffizio, tanto l' ingiuria ad essa fatta ridonda più in Dio; dal che il peccato divien più grave. Per il secondo capo

poi, tanto pecca alcuno più gravemente, quanto è a se più congiunta o per vincolo naturale, o per benefizj, o per qualunque altro congiungimento. Il fare il male contro se stesso, e contro ai più congiunti è certamente maggior peccato. Per il terzo capo tanto più gravemente si pecca, quanto il nostro peccato offende un maggior numero di persone; e più grave è quel peccato, con cui si offende una persona pubblica di quello, che commettesi contro una privata.

E' facile il vedere da ciò, che abbiamo detto, che i peccati non solo ricevono aumento di gravità, ossia dalla persona di chi pecca, ossia da quella, contro cui si pecca: ma ricevono anche da queste, ed altre circostanze la specie di peccato Della distinzione dunque specifica de' peccati parleremo dichiarando brevemente, e chiaramente onde desumansi, e derivino le diverse loro specie; poscia discorreremo della loro numerica distinzione, e moltiplicazione.

Della specifica distinzione dei peccati.

D. *Qual è la distinzione specifica dei peccati?*

R. I peccati sono fra loro specificamente distinti quando contengono una malizia di specie diversa, e ciò avviene quando i peccati rigua-

dano oggetti di specie diversa, e però dicono i Teologi con S. Tommaso, che la distinzione specifica dei peccati si desume dalla diversità essenziale, e specifica degli oggetti. Eccone una regola facile, che tutta comprende la diversità specifica dei peccati. Il peccato ha una malizia di specie diversa, allorquando si oppone: 1. a virtù diverse: 2. a diversi uffizi d' una medesima virtù: 3. alla stessa virtù, ma con ragione opposta: 4. finalmente alla stessa virtù, ma in diverso modo sebbene non contrario. L' oggetto del peccato sarà diverso ogni qual volta in esso si avveri alcuna di queste quattro opposizioni: poichè l' oggetto del peccato è sempre a quello delle virtù contrario.

Dichiaro il tutto cogli esempi.

1. Il peccato ha una malizia di specie diversa, quando si oppone a virtù diverse.

Quindi l' infedeltà, la disperazione, l' odio di Dio, la superstizione, sono peccati specificamente diversi, perchè si oppongono a virtù diverse, cioè alla Fede, alla Speranza, alla Carità, alla Religione.

2. Quando a diversi uffizi della medesima virtù si oppone.

Quindi l' idolatria, il culto superstizioso, la bestemmia, ed il sacrilegio sono di differente specie, perchè offendono funzioni diverse della stes-

sa virtù della Religione; imperciocchè vieta la Religione di non adorare altri, che il vero Dio, al quale divieto si oppone l' idolatria, e che questo vero Dio venga con illegittimo culto onorato, contro di che opera la superstizione. Parimenti l' eresia, e l' omissione dell' atto di fede, l' odio di Dio, e l' omissione della carità sono peccati essenzialmente distinti, perchè violano uffizi della fede, e della carità; imperciocchè la fede non solo esigge, che nulla si creda di contrario alla rivelazione, ma eziandio, che di tratto in tratto facciansi atti positivi del nostro assenso, e della nostra fede. La carità poi ed esclude l' odio di Dio, e comanda l' espresso di lui amore.

3. Alla stessa virtù, ma con modo contrario.

Quindi la prodigalità, e l' avarizia, la presunzione, e disperazione, sono peccati di diversa natura: perchè sebbene si oppongano ad una sola virtù, cioè alla liberalità, o alla speranza; da essa però si allontanano, e la offendono in due maniere fra se opposte, e perciò affatto diverse, cioè per eccesso, e per difetto.

4. Alla stessa virtù, ma in modo diverso, sebbene non contrario.

Quindi il furto, la rapina, la detrazione, l' omicidio sono di differenti specie, perchè impugnano diversamente la stessa virtù della giustizia; imperciocchè altro è esercitare la giusti-

zia, non toccando i beni altrui, ed altro modo diverso l'esercitarla col non offendere la fama altrui, e l'altrui vita per le particolari difficoltà, che in queste cose si presentano: dunque altra parimenti, e diversa è la ragione, che trovasi nel violare la giustizia in questi diversi modi, nuocendo cioè nei beni, e nella fama.

Definizione delle circostanze.

Dal sin qui detto è facile il vedere, che cangiasi spesse volte la specie del peccato per le sole circostanze: vale a dire per certe cose accidentali, che si uniscono all'atto umano, senza le quali per altro può egli stare, e concepirsi secondo la sua essenza: e circostanze si appellano, perchè stanno intorno all'atto. Fra queste vi è anche il fine.

D. *Ma come può conoscersi, se la circostanza muti specie?*

R. Che quella circostanza cangia specie, la quale aggiunge all'atto morale una malizia mortale distinta specificamente dalla malizia, o sostanza dell'atto preso solidariamente. Le altre tutte o diminuiscono, o aggravano il peccato dentro la stessa specie.

D. *Ma come si conosce, che la circostanza aggiunga, o no, all'atto una malizia di specie distinta?*

R. Quando fa sì, che l' atto peccaminoso si opponga a virtù diversa, a diversi uffizi della stessa virtù ecc. Dal che si vede chiaro, che la distinzione specifica dei peccati, da qualunque capo derivi, sempre, e poi sempre dee desumersi dall' opposizione a diverse virtù, loro uffizi, ecc.

Ma si avverta, che questa nuova malizia d' una circostanza, affinchè muti specie, dee esser *mortale* di specie diversa; perchè se non aggiunge che una malizia veniale, questa circostanza non cangia specie, secondo la mente del Concilio di Trento. Quindi il meschino fine d' una piccola glorietta, o tenue vanità, che intromettasi in qualsivoglia anche pessima azione, non fa che la circostanza *cur* debba necessariamente esprimersi in confessione.

Dissi, che deve essere una malizia distinta dalla malizia, o dalla sostanza dell' atto; perchè la circostanza mutante specie talvolta aggiunge malizia a malizia, come nel furto di cosa sacra; ma talvolta altresì aggiunge, o per meglio dire, mette malizia in un atto buono objettivamente, e per se stesso; come è chiaro nella limosina, che venga data ad una fanciulla affine di corrompere la sua pudicizia. Ed ecco qual è la circostanza, che cangia specie.

Della circostanza minuente, ed aggravante.

D. *Giacchè avete fin ora ragionato della circostanza, che cangia specie, gradirei ora sapere qual sia la minuente, e l'aggravante il peccato entro la stessa specie.*

R. La circostanza minuente è quella, la quale o per capo di violenza, o di timore, o d'ignoranza, o di qualunque altra cagione toglie, o diminuisce la gravità del peccato. La circostanza poi notabilmente aggravante il peccato è quella che aumenta notabilmente la malizia mortale del peccato entro i confini della medesima specie cioè quella, la quale fa sì, che un peccato equivalga a molti, o almeno a due peccati mortali, ossia a cagione della quantità della materia, come se alcuno rubasse due monete, ognuna delle quali fosse materia grave, e sufficiente per un peccato mortale; o a motivo della durata, come se taluno si trattenesse in una morosa dilettazione per più ore; o finalmente per ragione di una somma intensione, ecc.

E' qui in ultimo da osservare, che la diversità dei precetti da se sola non basta alla distinzione specifica dei peccati: *Secundum diversa praecepta*, dice San Tommaso art. 7, q. 72, *non diversificantur peccata secundum speciem*.

Ma solamente quando l' atto, che viene comandato, o proibito vien trasferito ad una virtù di specie diversa: in tal caso i peccati contro tali precetti sono specie distinte, od hanno una doppia malizia di specie diversa, perchè si oppongono a due virtù di specie diversa, e non già precisamente perchè siano contro diversi precetti. Quindi il furto, sebbene vietato e dalla legge naturale, e dalla positiva, divina, ed umana, è un peccato d' una sola specie, perchè contrario ad una sola virtù, cioè alla giustizia; laddove una persona ligata col voto di castità, che commetta una fornicazione contiene due malizie di specie diverse, perchè si oppone a due virtù, cioè di lussuria contro la castità, e di sacrilegio contro la religione per la violazione del voto.

D. *Quali sono le circostanze, che sogliono essere unite agli atti umani?*

R. Queste sono sette espresse nel seguente verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis denota la qualità della persona operante, v. g. Sacerdote, conjugata, libera, ecc. *Quid* la qualità dell' oggetto, v. g. se la persona offesa è superiore, padre, o sacerdote; se la co-

sa rubata è sacra; in poca, o molta quantità; se tolta ad un povero; se l'oggetto della lussuria è consanguinea, o affine; se vincolata da voto di castità, o da legame di matrimonio. *Ubi* la condizione del luogo, v. g. che il sangue sia stato sparso in luogo sacro; che il peccato sia stato scandalosamente commesso in luogo pubblico, ecc. *Quibus auxiliis* le persone, i mezzi, gli stromenti, ed altre accidentali cose di simil fatta, delle quali abbia fatto uso l'operante nel suo peccato, v. g. se coll'ajuto del demonio; col mezzo del veleno; con istromento proibito abbia alcuno ucciso un uomo, ispirato il suo amore; se altri abbia fatti compagni del suo furto col suo comando, o consiglio. *Cur* significa non già il fine intrinseco dell'opera, ma l'estrinseco dell'operante, v. g. che la limosina si faccia per vanagloria, che il furto si commetta per adulterare, ecc. *Quomodo* indica il modo accidentale dell'atto peccaminoso, v. g. che l'atto sia stato intenso, o rimesso; fatto spontaneamente, o per forza; scientemente, o per ignoranza; di primo moto, o di secondo; con piena deliberazione, o semi-piena; occultamente, o con scandalo, ecc. *Quando* l'accidentaria circostanza del tempo, v. g. che la taverna sia stata frequentata in giorno di festa; in tempo degli Uffizi Divini; mangiata carne in giorno vietato, ecc.

Della distinzione numerica dei peccati.

Moltiplicansi di numero i peccati per diverse cagioni: 1. per gli oggetti totali: 2. per la ritrattazione, che fa il peccatore dopo l'atto peccaminoso, sì per gli atti interni, sì ancora per quelli, che vanno congiunti coll' opera esterna: 3. per qualunque cessazione, o interrompimento: 4. per l'interrompimento morale: 5. per la nuova prava intenzione di novellamente consumarlo.

Di tutte ne anderemo colla possibile chiarezza, e brevità esponendo.

Prima cagione della numerica moltiplicazione.

Questa è la moltiplicazione numerica degli oggetti totali: cioè tanti sono di numero i peccati, quanti sono i loro oggetti totali numericamente distinti.

Totali io dico in guisa, che uno di essi non sia porzione dell' altro, oppur tutti insieme formino qualche tutto come parti del medesimo; imperocchè se la cosa fosse altrimenti, cosicchè fossero bensì più oggetti, intorno ai quali versa l'atto della volontà, ma che realmente non ne formassero che un solo, o perchè uno è porzione di un altro, o perchè tutti come parti constituiscono un tutto, questo tutto di più parti com-

posto sarebbe un solo, ed unico oggetto totale, e quindi un solo, ed uno peccato. Ecco gli esempi per render più chiara la cosa.

Stabilisce taluno con un atto solo di sua volontà di uccidere tre persone, di deflorare tre donzelle, di non digiunare tre giorni di Quaresima; questo è reo di tre peccati di omicidio, di tre peccati di stupro, di tre peccati d'intemperanza contro la legge del digiuno; oppure certamente, che è poi lo stesso, è reo di un peccato infetto di una triplice malizia numericamente distinta: cioè nel primo caso di una triplice malizia di omicidio, nel secondo di una triplice malizia di trasgressione della legge del digiuno. La ragione è, perchè un uomo, che si vuol uccidere non è parte dell' altro, che parimente si vuol uccidere; nè una donzella è porzione dell' altra; nè un digiuno è parte dell' altro: e neppure quei tre omicidj, quei tre stupri, quei tre digiuni constituiscono per verun modo come parti un tutto. Lo stesso è di chi disonora con una sola detrazione più persone. Commette anche questi tanti peccati, quante persone ha infamato, perchè il diritto di una alla propria fama, non ha che fare col diritto dell' altra, ed è dall' altro onninamente distinto. Lo stesso di chi vuole la morte di tutte le persone della famiglia, perchè ognuna di esse ha un essere, ed un diritto alla pro-

pria vita dalle altre affatto distinto. E' reo dunque di tanti peccati, quante sono le persone di quella famiglia. In tutti questi, e simili casi è necessario esprimere il numero dei peccati a misura del numero degli oggetti in un solo atto della volontà compresi.

Non così dee dirsi, quando gli oggetti non sono totali, ma sono parti, che tutte insieme formano un tutto. Quindi il depredare un intiero gregge, che è formato di molte pecore, o di molti armenti è un sol peccato. Le molte pecore, e i molti armenti formano un sol gregge, e chi le ruba, offende un solo diritto; cioè quello del padrone di esso gregge, a cui solo fa onta, e contro cui solo commette ingiustizia. Basterà dunque esprimere in questo, e simili casi d' aver depredato un intiero gregge della tal sorta di animali, nè sarà necessario spiegare il numero delle pecore, o degli armenti, e soltanto sarà necessario il dichiarare la quantità del danno recato, od il prezzo del gregge depredato.

Seconda cagione.

Questa è la ritrattazione, che fa il peccatore dopo l' atto peccaminoso, e vale sì per gli atti meramente interni, e sì ancora per quelli, che vanno congiunti coll' opera esteriore; impe-

rocchè chiara cosa è, che chi ha già incominciato a dilettarsi deliberatamente di un oggetto illecito, e vietato, v. g. di un accoppiamento adultero, oppure desidera di eseguirlo; come pure chi ha già incominciato a rubare, se poi ritornato in se stesso detesta, e si pente, e ritratta ciò, che ha malamente incominciato a fare, o a desiderare, e quindi poi riassuma il mal pensiero, il pravo desiderio, la mala azione, siccome ammette una nuova dilettazione, un nuovo desiderio, ecc. così commette fuor d' ogni dubbio un nuovo peccato. Quindi sarà necessario esprimere in confessione quante volte ha riassunto il pravo atto dopo averlo detestato, e ritrattato.

Terza cagione.

Ella è, negli atti puramente interni, qualunque cessazione, o interrompimento. Un atto interno d' odio, di dilettazione morosa, o altro di simil fatta, se s' interrompa, o cessi per qualunque maniera, e torni quindi l' interno odio, la morosa dilettazione, si moltiplicano di numero i peccati. La ragione è, perchè questi atti, che certamente sono peccati, non hanno nulla, in che si uniscano, o continuino, onde possano dirsi, e riputarsi un unico peccato continuato; imperocchè non si uniscono, nè continuano nell'

atto, che si suppone già cessato, e nemmeno nell' effetto esterno, che non v' ha, come si suppone. Non v' ha dunque per verun capo unione, nè continuazione. Sono dunque atti nuovi quelli, che vengono dopo, ai quali è necessaria una nuova determinazione della volontà, che non può non moltiplicare i peccati.

Quarta cagione.

Questa è, nei peccati, che consumansi coll' opera esteriore, l' interrompimento morale. Non basta, secondo la comune sentenza per tal sorta di peccati, affinchè si moltiplichi il numero loro, la fisica interruzione, ma è necessaria l' interruzione morale. Ma qual' è questa interruzione morale, e quando dovrà dirsi, che gli atti siano moralmente interrotti, onde constituiscano più peccati? Rispondo, e dico, che lo sono: 1. quando s' interrompe fra l' uno, e l' altro atto una contraria volontà, che riceva la prima, oppure una volontaria cessazione dall' atto: v. g. uno ruba, e poi si pente, e ritratta la prima volontà, e tralascia di rubare, oppure cessa semplicemente, ma volontariamente dal prendere la roba altrui, e poi torna a rubare. Questi quando torna a rubare, commette un nuovo peccato, ed altrettanti di numero nuovi ne commette,

quante volte replica lo stesso. La ragione è; perchè la cessazione volontaria dell' atto peccaminoso è una ritrattazione virtuale, siccome la rivocazione è una ritrattazione formale, la quale fa senza meno, che l' atto posteriore per nessuna maniera si unisca col primo in un atto moralmente uno, e quindi un atto dall' altro moralmente distinto. Infatti posta una tal rivocazione volontaria, o cessazione dall' atto, ossia per una volontaria, e deliberata distrazione, ossia per altra qualsivoglia volontaria maniera, già l' atto non è più continuo, ma da quelli, che vengono dopo onninamente separato. Si osservi. Non si può certamente dire, che l' uomo continui a peccare nel tempo della sua volontaria cessazione. Dunque l' atto peccaminoso, che viene dopo la cessazione, non è una continuaziono del primo, ma è un nuovo atto, e però un nuovo peccato. Per quanto breve dunque sia questa volontaria rivocazione, o cessazione tra l' uno, e l' altro atto si moltiplica di numero il peccato.

Rispondo in secondo luogo, e dico che il peccato altresì si moltiplica per l' interposizione d' uno spazio di tempo considerabile, e notabile, in cui cessa l' atto peccaminoso per qualsivoglia cagione, cioè quando tra l' uno, e l' altro atto tanto passa di tempo, e d' intervallo, che

secondo un prudente pensamento, non può più dirsi, che ci sia unione tra l'uno, e l'altro, che siano fra se congiunti con alcun nesso, che ci sia dipendenza dell'uno dall'altro. Un esempio porrà in chiaro questa dottrina. Concepisce oggi un uomo proponimento, e deliberata volontà di uccidere un altro uomo, e riassume questa sua prava volontà dimani, oppure dopo parecchie ore: questi commette due peccati di numero diversi, perchè lo spazio di tempo, che vi è fra mezzo, secondo una prudente estimazione interrompe moralmente quegli atti.

Non è così, se quel tempo di mezzo è cosa breve: non si ha questa per una interruzione morale, che moltiplichi gli atti, ed i peccati: eccone un esempio: di buon mattino forma alcuno il maligno disegno di uccidere il suo nemico; quindi con questa idea in capo esce di casa, ne va in cerca, ripetendo di tratto in tratto la malvagia sua volontà, ma talvolta ancora, come suol accadere, o pensa ad altro, o parla con chi gli viene incontro. Questi commette un sol peccato, poichè in tal caso la sua primiera volontà non è moralmente interrotta, mentre almeno virtualmente continua e persevera nell'azione del viaggio intrapreso per cercare il nemico, e compiere il delitto.

Concludiamo dunque, che allorquando l'at-

to peccaminoso cessa per interruzioni solite ad avvenire, e brevi relativamente all' indole dei peccati, allora prudentemente si può temere, che ci sia la morale continuazione di un atto stesso, ed il peccato sia un solo continuato. Allorchè poi l' atto viene intermesso con interruzioni insolite, non ordinarie, considerevolmente lunghe, secondo sempre la natura, e l' indole de' peccati, in tal caso creder si deve prudentemente essere moralmente cessato il primo atto, ed essere il susseguente un nuovo peccato.

Quinta, ed ultima cagione.

Ella è questa la replica degli atti dopo la consumazione del peccato coll' opera esteriore, ovvero la nuova prava intenzione di novellamente consumarlo. Eccone l' esempio: va uno a ritrovare una femmina non sua, con positiva intenzione di sfogare con essa intieramente la sua passione: fa con essa previamente molti atti impudici, e quindi passa al compimento colla copula incestuosa, o fornicaria. Fin qui sebbene siano molte, ed anche diverse, nel loro essere fisico considerate, le illecite azioni di costui, pure altro non formano tutte insieme coll' atto ultimo, che un solo peccato, purchè però non siano tali azioni moralmente interrotte, perchè tut-

ti quegli atti previ tendevano, ed erano ordinati come a loro centro, e fine all' atto ultimo, a cui erano dispositivi.

Ma se poi seguito, e compiuto già l' atto ultimo, si replicano gl' illeciti toccamenti, questi in allora sono nuovi peccati distinti numericamente dall' altro. E quantunque ciò alcuni neghino, lo affermano però con più ragioni molti altri, al parere dei quali mi sembra, che ognuno in pratica debba conformarsi, come più probabile; perchè questi atti susseguenti non sono certamente nè parti, nè disposizioni, come erano i precedenti dell' atto ultimo consumato, ma piuttosto incominciamenti di altra copula, od effetti di nuova malizia.

Di più ancora. I toccamenti (si noti bene) i baci, ecc. che precedono la copula, se vengono praticati senza veruna intenzione della medesima, sebbene poi essa siegua diffatti, sono peccati moralmente da essa distinti, e che devono distintamente dichiararsi in confessione, perchè in allora non sono più o disposizioni a quell' atto ultimo, o parte di esso, nè ad esso si suppongono ordinati dall' intenzione dell' operante, che nemmeno pensa, o ha disegno di arrivarvi. Questi dunque sono peccati di numero distinti, e se lo sono questi, come non lo saranno i primi, mentre la ragione è la medesima?

Queste sono le cagioni, fonti, o radici della distinzione, o sia moltiplicazione numerica dei peccati, cui ho procurato di esporre colla maggiore chiarezza, che ho potuto. Da queste chi sta per esporsi alle confessioni può facilmente intendere, come abbia a rilevarsi il numero dei peccati, siccome da quanto ho detto di sopra, quale sia il peccato mortale, quale il veniale, di quale gravità, e di quale specie. Resta ora, che io vi proponga alcuni casi pratici su questa materia, che serviranno a dare un maggior lume a quanto ho detto, ed a mettere in chiaro qualche punto, che seco porti particolare difficoltà.

Caso pratico I. Berta si accusa in confessione, e dice di aver detto una bugia officiosa senza pregiudizio d'alcuno, ma di averla detta sul fatto con persuasione di fare un peccato mortale.

D. Qual giudizio dovete formar voi Confessore intorno a Berta, ed a questo suo peccato?

R. In varie maniere può un peccato di sua natura veniale divenir mortale. 1. Quando viene riferito ad un fine mortalmente peccaminoso, come se taluno dicesse delle parole giocose affine di provocare una femmina alla fornicazione, perchè in tal caso contraggono da fine malvagio una malizia mortale: 2. quando l'animo è sì mal disposto, che vuole una cosa leggermente illecita

eziandio a costo di operare un mezzo gravemente illecito, o di perdere la grazia di Dio, perchè preferisce in tal caso quella cosa alla divina amicizia: 3. quando dalla cosa in se leggiera ne viene un grave scandalo, cui l'operante ha preveduto, o poteva, o doveva prevedere, mentre allora l'azione diviene contraria alla carità gravemente: 4. quando nell'azione in se leggera interviene un formale disprezzo della legge, del comando, della regola, del Superiore come Superiore, mentre in tal caso la trasgressione porta seco il disprezzo della podestà da Dio nel Superiore derivata: 5. quando v'ha pericolo di cader in peccato mortale nel fare una cosa in se stessa leggiera, come quando taluno sa per esperienza, che il giuoco anche lecito in se stesso gli è un pericolo, od occasione prossima di proferire bestemmie, spergiuri, ecc., perchè è sempre peccato mortale l'esporsi ad un prossimo probabile pericolo di peccare mortalmente: 6. finalmente il peccato veniale può divenir mortale per errore di conscienza, ossia per conscienza erronea: cioè quando alcuno è persuaso, che un'azione, la quale in se stessa non è che peccato veniale, sia peccato mortale, e la fa, sebbene tiene di peccar mortalmente. E la ragione si è, perchè chi fa tal cosa con tale errore, dettame, o conscienza, acconsente nel peccato appreso, co-

me appunto se fosse tale in se stesso. Ognun vede, che questo appunto è il caso della nostra Berta. Quando dunque il Confessore per via di prudenti, ed adattate interrogazioni rilevi, che Berta ha veramente proferito quella bugia officiosa, in se leggiera, con interna persuasione di commettere un peccato mortale, altro giudizio non può formare, se non che abbia essa peccato mortalmente a cagione della conscienza erronea, con cui ha operato. Deve però, dopo averla corretta del suo peccato, istruirla, illuminarla, e dirle chiaro, che tali menzogne, o giocose, od offiziose, e non pregiudicievoli a chicchessia, non sono che peccati veniali; onde non occorre più, che pecchi in tali cose per conscienza erronea. Pur troppo avviene spesso nelle persone idiote, e nel debole sesso, che peccano mortalmente per pura conscienza erronea. Tocca ai Parrochi, ed ai Confessori, quando di ciò si accorgano, lo istruirle, illuminarle, sgombrando dalla loro mente la loro ignoranza, che ne è l'infausta cagione, e così togliere dal loro cuore tali conscienze erronee che possono essere la causa della loro eterna rovina.

D. *Giacchè voi dite, che tocca al Confessore istruire, ed illuminare la nostra Berta, sgombrando dalla mente l'ignoranza, per togliere dal suo cuore la conscienza erronea, di cui peccò, gradirei sapere cosa sia questa conscienza erronea?*

R. Quantunque di questa conscienza abbia io parlato a suo luogo negli atti umani, tuttavia ripeterò, e dirò, che la conscienza erronea è un giudizio pratico, col quale uno giudica, che un'azione, la quale in se stessa non è che peccato veniale, sia peccato mortale, e la fa, sebbene tiene di peccar mortalmente.

D. Di quante sorta è la conscienza erronea?

R. Di due: vincibile, ed invincibile. La vincibile è, quando occorre alla mente il dubbio di errare, e l'obbligo di vincerlo, e superarlo, e si tralascia di usare la dovuta diligenza per indagare la verità, e chi opera con tal conscienza sempre pecca. L'invincibile è, quando non occorre alla mente alcun dubbio, o memoria dell'errore. Dal che ne segue, che operando con conscienza erronea invincibile non si pecca, ma si pecca bensì con conscienza erronea vincibile, o si operi contra, oppure si operi secondo detta conscienza. Pecca se si opera contra, perchè si opera contra la ragione, che detta esservi lecita qualche cosa, o illecita: si pecca ancora se si opera secondo detta conscienza, perchè essendo l'errore vincibile, può, e dee deporsi.

D. *Di qual sorta di peccato, di qual specie, e natura è chi opera contro la conscienza erronea?*

R. Disputano tra loro i Teologi: tuttavia la più comune è, che si commetta peccato di quella natura, e di quella specie, di cui è quella cosa, che si crede essere proibita, o comandata: non incorre tuttavia nelle censure, se vi sono, perchè queste non si danno per una trasgressione suppositizia, ma per una trasgressione reale della legge.

D. *Come deve dunque regolarsi il Confessore con un penitente, che operi con conscienza erronea?*

R. 1. Il Confessore dee ammonire, e instruire il penitente, che con vincibile, o invincibile conscienza erronea, crede, che alcune cose non sono assolutamente necessarie per la salute, le quali tuttavia sono necessarie, v. g. se crede potersi giustificare fuori del Sagramento della Penitenza senza amore di Dio sopra ogni cosa: se crede potersi giustificare nel Sagramento della Penitenza senza dolore, o proposito di emendazione, senza la fede in Dio uno, e trino, ecc.: 2. è tenuto il Confessore avvisare, ed informare il penitente, che lui conosce, che per conscienza o vincibilmente, o invincibilmente erronea crede essere qualche cosa peccato, che non è, o esser mortale ciò, che è veniale: 3. Se il Confessore avverte, che il penitente operi con conscienza erronea vincibile, e colpabile, lo deve avvisare,

che la deponga: 4. Se il Penitente si conosca che operi con conscienza erronea invincibile, ed incolpabile, è tenuto *strettamente* parlando a scoprire l'errore, ma non sempre; v. g. quando dal scoprire l'errore non si spera alcun frutto, ma piuttosto si teme qualche grave male, come sarebbe grave scandalo, la caduta del Penitente nel peccato formale mortale, ecc. in tal caso può e dee dissimulare, purchè da tal dissimulazione non ne segua qualche nullità di qualche Sagramento, o vi sia imminente qualche grave danno al ben pubblico: così la sentono i Dottori, ed in ispecie il Padre Enno nella Teologia Dogmatica, trattato *de conscientia concl.* 3.

La ragione del primo è, perchè il Confessore, o sia Medico, o Dottor spirituale è tenuto per suo uffizio instruire il Penitente, onde possa evitare i peccati ancora materiali, *strettamente* parlando. La ragione del secondo, cioè, che non sempre è tenuto, particolarmente quando si teme qualche grave male, è perchè non dee farsi la correzione, dove si prevede piuttosto nocumento, che utile (purchè dalla dissimulazione non ne segua una nullità di qualche Sagramento): ora nel nostro caso la correzione si prevede piuttosto dannosa, che giovevole; mentre se il Penitente si lascia in buona fede, soltanto pec-

ca materialmente; che se si scuopre l' errore, pecca formalmente. Dunque ecc.

Ho detto *purchè da tal dissimulazione non ne segua la nullità di qualche Sagramento, o vi sia imminente qualche danno al ben pubblico*; onde se alcuno v. g. invalidamente ordinato pensa di celebrare, e di amministrare il Sagramento della Penitenza, e cose simili, il Confessore non può dissimulare l' errore, quantunque invincibile, con cui crede quello d' essere validamente ordinato; e così andate discorrendo di questo, e simili casi.

Caso pratico II. Voi mi avete detto nella dottrina di sopra, che il Confessore dee come Dottore, e Medico spirituale scoprire l' errore del Penitente, quando opera con conscienza erronea vincibile: gradirei ora, che rispondiate ad un mio dubbio, ed è, che Tizio v. g. prende moglie a lui congiunta in grado proibito, e dirimente, *et quidem juris divini*, ignorando tal impedimento la conosce per sua, ha dei figliuoli, ed esercita quelle cose, che sono spettanti al matrimonio. Voi Confessore conoscete l' errore, e siete dubbioso cosa dobbiate fare. Da una parte conoscete, che Tizio opera con conscienza erronea invincibile, e però secondo la vostra dottrina viene scusato, durando questa invincibilità di conscienza: dall' altra parte poi, se lo informate,

come siete tenuto, prevedete molti inconvenienti, molti scandali, angustie gravi di qualche morale impossibilità per ragione della prole, ecc.

Dimando in qual parte dobbiate voi Confessore voltarvi? dissimulare, o avvisare Tizio dell' errore?

R. Che se temansi gravi estrinseci inconvenienti o per parte del marito, o altronde, posso, e debbo io Confessore dissimulare, perchè da una parte non ne segue nullità alcuna di Sagramento, non trattandosi qui del Sagramento da farsi, ma dell' uso lecito del Sagramento fatto, benchè invalidamente: nemmeno deriva nocumento al ben pubblico, imperocchè essendo occulta la nullità del matrimonio non solo ai maritati putatizi, ma ancora agli altri, come si suppone, non ne nasce alcun scandalo nel popolo: dall' altra parte poi cessa il fine della correzione, prevedendosi questa non solo inutile, e niente profittevole, ma ancora nociva, e cagione ad altri peccati formali, ed altri inconvenienti. In questo caso si dee tenere quella regola: *inter duo mala, minus est eligendum*. Dee però quanto prima chiedere a Roma la dispensa di convalidare il matrimonio.

Caso pratico III. Ottimamente avete risposto: ma ditemi di grazia, dovrà dirsi l' istesso, se Tizio non avesse preso moglie, ed avesse que-

st' intenzione di prendere una consanguinea in grado proibito, e crede erroneamente, ed invincibilmente, che sia lecito, e valido tal matrimonio? E voi Confessore ciò avvertite, ma prevedete, che se lo informate di tal errore, procederà tuttavia Tizio a fare tal matrimonio. Potrete dissimulare in questo caso?

R. No di certo: perchè non è mai lecito al Confessore dissimulare l' errore del suo Penitente (purchè possa scoprirlo senza violazione del sigillo sagramentale), quando da tal dissimulazione ne segue la nullità di qualche Sagramento. Ora nel nostro Tizio, o la cosa si supponga intiera, o no: dalla dissimulazione dell' errore ne segue la nullità del Sagramento del Matrimonio, il di cui vigore non può stare coll' impedimento dirimente: dunque non posso, nè debbo dissimulare.

Caso pratico IV. circa le circostanze. Sergio si accusa in confessione di aver parlato in Chiesa di cose turpi, aver un giorno acconsentito in Chiesa parimente ad un pensiere disonesto.

D. *A voi Confessore se questa circostanza del luogo renda Sergio reo di due sacrilegj, e se sia tenuto ad esprimere in confessione tale circostanza?*

R. Convengono tutti i Teologi, che certi peccati esterni, che sono in ispeciale maniera in-

giuriosi, e ripugnanti alla santità del luogo sacro, sebbene occultamente commessi, contengano, e vestano per tal ragione una nuova malizia di specie diversa a quella, che hanno di lor natura, cioè quella di sacrilegio. Tale è la volontaria effusione dell' umano seme, o sangue, ed omicidio senza effusione di sangue: tale la mercatura profana, le crapule, e lo stravizzo, tale il furto ivi commesso, quando sia in quantità sufficiente al peccato mortale, il quale anche sarà doppio sacrilegio, se la cosa rubata sagra sia ancor essa. Ma quello poi, che riguarda gli altri atti peccaminosi praticati in luogo sacro, non sono fra se stessi d' accordo nel definire, se contraggono, o non contraggono la malizia di sacrilegio. Alcuni sostengono col Medina, che tutti, e poi tutti i peccati o siano esterni, o interni, la contraggono così, che la circostanza del luogo sagro in qualsivoglia peccato, quando sia mortale, si debba necessariamente spiegare in Confessione. Imperocchè ad essi pare, che l' irriverenza al luogo sacro, proibita dal gius di natura, non sia minore nei peccati anche interni di quello è nel furto: nè il gius di natura faccia veruna differenza tra irriverenza interna, ed esterna, o fra peccati interni, ed esterni. Non può negarsi, che questa opinione non sia in pratica la più sicura: nè è poi tanto difficile ad eseguirsi

praticamente, poichè, come osserva il continuatore del Tornely, per dichiarare tal sorta di circostanze basta, che il Confessore dopo ciascheduna classe dei peccati interroghi il Penitente se abbia commesso in luogo sacro la quinta, o sesta parte di tal genere di peccati.

Ma se è la più sicura, ed anche la più facile a ridursi alla pratica, pensano però altri, che quanto ai peccati meramente interni, non sia la più probabile. La ragione, che portano, si è, perchè gli atti meramente interni non hanno, dicono essi, veruna relazione al luogo sacro, che è cosa sensibile, e però non ripugnano alla di lui santità, nè offendono la riverenza ad esso dovuta. Questa ragione però, come osserva il P. Antoine non è atta a convincer tutti: *sed haec ratio non omnes convincet*.

Per quello poi spetta agli atti peccaminosi esterni praticati in Chiesa, come è parlare di cose turpi, sebbene da eseguirsi fuori di Chiesa, e molto più gl' illeciti toccamenti, ed in una parola le azioni tutte esteriori turpi, e disoneste fatte in luogo sacro o con la bocca, o co' cenni, o con alcun fatto, e maniera, cui se taluno vedesse, la terrebbe per una turpezza indecente: colla più comune sentenza non è da dubitare, che vestano la malizia di sacrilegio a cagione della grave irriverenza, che con essi atti

esterni peccaminosi si fa al luogo santo; imperocchè è una cosa per se stessa, e di sua natura indecente, ed irriverente l' offendere Dio nella sua casa, e convertire il luogo consacrato all' orazione, al divin culto, in luogo di peccato, e di sua offesa. E se un atto profano lecito fuor di Chiesa, come la vendita delle colombe per uso del Tempio, trasgredisce la santità del luogo, e perciò è vietata da Cristo in San Matteo al cap. 21, il quale discacciò tutti i venditori e compratori, perchè il Tempio è casa di orazione: *domus orationis est*, cioè destinato pei soli atti di pietà, e di religione; come non sarà un sacrilegio un atto per se stesso cattivo, e peccaminoso? Se questo non è sacrilegio, qual mai sarà?

D. *Mi piace poco la vostra sentenza: io veramente concedo, che sia il peccato esterno commesso in luogo sacro una grave colpa contro la santità del luogo, che debba esprimersi in confessione, ma sono però di sentimento, che non debba dirsi sacrilegio.*

R. Bene: ma io rispondo, cosa è il sacrilegio locale, se non che un' ingiuria, una mancanza grave di rispetto, e di riverenza al luogo sacro? Se dunque voi concedete, che un peccato esterno è grave colpa contro la santità del luogo, perchè poi non vorrete concedere, che sia un verissimo sacrilegio?

Dal sin qui detto è facile il raccogliere, cosa dobbiate decidere nel caso di Sergio riferito. Non può dubitarsi, che avendo parlato in Chiesa di cose turpi non sia reo di sacrilegio, e non sia tenuto ad esprimere in confessione tal circostanza, che cambia specie, o fa sì, che il suo peccato abbia due malizie di specie diversa, l'una contro la castità, e l'altra contro la religione. In quanto poi all'aver acconsentito ad un pensiero disonesto in Chiesa, sarà cosa molto ben fatta, che ancora egli spieghi in confessione (giacchè poco, o nulla finalmente gli costa il farlo) la circostanza medesima, d'aver cioè in Chiesa acconsentito ad un pensiero disonesto; imperocchè sebbene non pochi autori neghino ciò esser necessario, vi sono però altri, che l'affermano con più forti ragioni.

Caso pratico V. Essendo dunque il nostro Sergio tenuto ad esprimere in confessione quei discorsi fatti, e pensieri disonesti avuti in Chiesa, come circostanza aggravante, come voi avete detto, gradirei sapere, se avendo avuto anche dei desiderj, e proponimenti inefficaci di sfogare la sua disonesta passione con una donna, ed interrogato da voi del numero di tali desiderj interrotti, e proponimenti, ricusa di manifestarvelo: gradirei, dico, sapere da voi come vi regolereste con questo Sergio.

R. Che lo licenzierei senza assoluzione, perchè i peccati interni a differenza degli esterni si moltiplicano di numero per qualsivoglia interrompimento, perchè questi non hanno onde possano unirsi, come possono averlo quei peccati, che si consumano coll' opera esteriore.

Quindi chi acconsente alla tentazione, stabilisce di peccare, cerca l' occasione, o la persona, con cui peccare, e dopo molti passi, e varie ricerche la ritrova, e pecca, commette un solo peccato, quantunque mille volte anche avesse ripetuto la perversa sua volontà senza però mai averla rivocata, o ritrattata. E la ragione è, perchè tutti gli atti, e movimenti, che sussieguono a quel primo atto efficace della volontà, si uniscono moralmente con esso primo atto, o consenso efficace in ordine alla esterior consumazione di esso atto. La cosa non passa così negli atti meramente interni. Non avendo questi nulla onde moralmente si uniscano, giacchè non sono da un atto efficace della volontà ordinati a veruna estrinseca consumazione, sono conseguentemente tutti atti, dirò così, isolati, e però altrettanti peccati di numero distinti.

Il nostro Sergio dunque avendo prestato il suo consenso a molti desiderj interrotti di sfogare la sua passione con quella donna, non ha commesso uno solo, ma molti peccati interni, cioè

quanti sono stati i suoi pravi desiderj, e consensi. Essendo pertanto cosa affatto necessaria all' integrità della confessione il manifestare tutti i peccati non solo quanto alla loro specie, ma ancora quanto al numero, come vuole il Concilio di Trento nella sess. 14 cap. 5. e dall' altro canto non avendo egli voluto sebbene dal Confessore interrogato, dichiarare il numero de' suoi desiderj, e consensi, è troppo chiaro, che si deve meritamente, e giustamente rigettare come indisposto, e licenziarlo senza assoluzione.

D. Il motivo, per cui ricusa di manifestarlo, è, perchè dice non saperlo, e di non essere mai stato su questo punto interrogato.

Come vi regolereste in questo caso?

R. Procederei con gran cautela con questo Penitente, dalla cui confessione rilevo aver egli avuti tali desiderj, e proponimenti, ed interrogato del numero, mi dice di non saperlo, e di non esser mai stato su di ciò interrogato da altri; imperocchè rilevando quindi, che anche nelle altre sue confessioni passate avea simili peccati, e che nemmeno in esse ha mai espresso il loro numero, devo subito dolcemente interrogarlo, se sapeva, che questi suoi desiderj erano peccati mortali, e se sapeva, che oltre la specie de' peccati debba spiegarsi in confessione anche il loro numero. Se rilevo, che fin da principio sape-

va tali cose, e che o per rossore, o per altro, ha tralasciato di esprimere il loro numero, non può dubitarsi, che tutte le antecedenti confessioni siano state irrite, sacrileghe, e di nessun valore. Quindi debbo avvertirlo della necessità di rifare da capo tutte le confessioni, e di spiegare non solo la specie, ed il numero de' peccati commessi, ma ancora il numero dei sacrilegj per le confessioni, e comunioni mal fatte, come ancora di non aver adempito per quel numero di anni il precetto Pasquale, e dell' annua confessione. Lo debbo ajutare con carità subito, che lo vedo disposto a ben confessarsi, supplendo a tempo opportuno con interrogazioni adattate a ciò, in cui egli fosse mancante; poichè tal sorta di persone difficilmente arriva a rilevare la specie, il numero, e le circostanze de' peccati, e le giova assai più l' esame pratico fatto per via d' interrogazioni dal Confessore.

Lo stesso debbo fare, se rilevo, che tali cose ha ignorate colpevolmente.

D. *E se queste cose le avesse ignorate incolpevolmente, come vi regolereste?*

R. In questa ipotesi non essendo state nè sacrileghe, nè invalide le confessioni anteriori, non è necessario il rinnovarle, e basta supplire alle mancanze incolpevoli in esse accadute. Quindi basterà interrogare il nostro Sergio, da quan-

to tempo abbia incominciato a desiderare tal cosa peccaminosa, e quante volte presso a poco dentro tal tempo sia stato solito aderire a tali desiderj dentro lo spazio di un giorno, d' una settimana, d' un mese ecc., se per alcun tempo intermedio abbia tralasciato, o cessato di desiderare tali cose, v. g. per l' assenza dell' oggetto; ed uditane la risposta, fatto un computo nel miglior modo possibile, se io lo trovo disposto (il che per altro sarà difficile, attesa la lunga abituazione ne' suoi pravi desiderj) lo assolverei, e lo manderei in pace.

Così farei io, posta la verità di fatto, cioè d' una ignoranza veramente incolpevole. Ma siccome giudico in pratica cosa troppo difficile, che uno ignori incolpevolmente doversi esprimere in confessione il numero dei peccati; così dico, che debba almeno dubitare della validità delle precedenti confessioni, e quindi far rinnovare al Penitente le confessioni anteriori nella maniera sopra divisata. Tanto più, che nel nostro caso vi è anche un altro motivo urgente, e giustissimo per dovere rifare da capo le precedenti confessioni, ed è l' abito, in cui si trova da tanto tempo, di aderire agli impuri suoi desiderj senza essersi mai emendato ad onta di essersene tante volte confessato. V' ha dunque il fondamento di credere che le passate confessioni siano state an-

che per questo capo invalide e nulle, e quindi è necessario il ripeterle.

D. Giacchè voi mi dite, che è necessario, che Sergio ripeta, e procuri di rifare le confessioni passate per i motivi accennati, gradirei sapere come possa, e debba il Confessore regolarsi nel dirigerlo, e facilitarlo a rifare le confessioni?

R. Il Confessore dee interrogare in primo luogo Sergio quanto tempo è, che tacque il peccato in confessione; se mai l'ha taciuto; quante confessioni, e comunioni ha fatto in questo tempo. Poi dee cercare la specie dei peccati, considerato lo stato di Sergio, in cui si trova, o si trovava quando peccò: quindi il numero in quanto si può, proponendo prima il grande, poscia il piccolo, e finalmente il mezzo, se il Penitente nega, che sia stato o grande o piccolo. Che se il Penitente non può subito ricordarsi della specie, o numero de' suoi peccati, allora si dee mandarlo ad esaminarsi la conscienza, e prepararsi per far bene la confessione. Che se poi vi è pericolo, che non ritorni più, allora non si dee rimandare, principalmente quando *urget necessitas confitendi*: ma in tal caso, sentiti i peccati commessi dall'ultima confessione con qualche notizia moralmente possibile dello stato, e dei peccati avanti commessi, potrà as-

solversi il Penitente veramente pentito di tutti i suoi peccati, avvisandolo tuttavia dell' obbligo, che ha di esaminar bene la conscienza, e di rifare affatto le confessioni. Deve affaticarsi molto il Confessore nell' eccitare il Penitente al dovuto dolore dei peccati, od al proposito di fuggirli per l' avvenire, e suggerendogli i motivi atti allo stato suo.

D. *Questo Sergio nel rifare le confessioni, che voi Confessore l' obbligate, si accusa, che nell' ultima confessione, che fece, si dimenticò d' una circostanza, che mutava specie mortalmente. Ora non sa egli, se soddisfa nella confessione, che fa presentemente dicendo questa sola circostanza e dissimulando il suo peccato, e desidera da voi la risposta.*

R. Se tal circostanza è dichiarabile, senza aprire, o dichiarare di nuovo questo peccato, allora soddisfa. Se poi non è tale, non soddisfa.

Poniamo l' esempio, che Sergio ligato col voto di castità abbia commesso una fornicazione, ed abbia espresso in confessione il solo peccato di fornicazione, lasciata incolpevolmente la circostanza del sacrilegio, non sarà tenuto nella seguente confessione ripetere il peccato di fornicazione, ma soddisfa dicendo: ho trasgredito gravemente il voto: perchè tutti i peccati opposti ai voti, se si considerano in quanto precisamen-

te sono trasgressioni di voti, che pugnano contro il secondo precetto del Decalogo, sono dell' istessa specie. Al contrario poniamo, che l'istesso Sergio abbia sforzata Caja per grave violenza a fornicare, e nella confessione abbia fatta menzione della sola fornicazione, lasciata per dimenticanza incolpevole la circostanza della violenza, non soddisfa nella seguente confessione, se, tacciuto il peccato di fornicazione, si accusa della circostanza della violenza dicendo: ho usata grave violenza: perchè non tutti i peccati contro la giustizia, contro cui milita ancor la violenza, sono dell' istessa specie, ricevendo la sua specie dal danno, che si fa ad un altro per la violenza, e che è d' altra specie relativamente al bene di castità, di quello, che sia al bene di fortuna: e per conseguenza la circostanza della violenza secondo la sua specie (cioè infima) non può spiegarsi, se non si spiega ancora il peccato istesso, per commettere il quale fu usata. P. Gobat. Tratt. 6 n. 573, ed altri.

D. *Se venisse a dichiarare la circostanza, non solo verrebbe a scoprire il peccato, ma ancora la persona, con cui peccò: in tal caso sarà obbligato?*

R. Qualora non potesse esprimere il suo peccato altrimenti, è tenuto a dichiarare la circostanza, ancorchè si venisse in cognizione della

persona: così la sente il Dottor Mellifluo in *formale honestae vitae*.

D. *Tizio commette un peccato carnale colla propria sorella, e venendo il tempo Pasquale, in cui dee confessarsi, e soddisfare il precetto, nè essendovi altri Confessori, che il proprio Parroco, il quale conosce questa sorella di Tizio, si confessa dal Parroco, e dice d'aver commesso fornicazioni. Dimando se Tizio possa, o sia tenuto esprimere intieramente in Confessione le circostanze dell' incesto al Parroco, a cui è nota la sorella?*

R. Tizio può, ed è tenuto esprimere tal circostanza al Parroco, supposto però sempre, che non vi sia altro Confessore, nè vi sia comodo poterlo avere, nè possa differirsi alquanto la confessione. Altrimenti se vi è comodo, se si può differire alquanto la confessione, dee aspettare, nè in tal caso può manifestare il complice al Confessore: così dice il Dottor Sottile Scoto in 4 dist. 21 q. 2. Suarez, Vasques, Mastrio, ed altri col Mellifluo Dottore nel luogo citato: *de nullo prorsus sinistre loqueris, quantumcumque sit verum, vel manifestum, nisi in confessione: et hoc, ubi non potes aliter manifestare peccatum tuum*.

Dei peccati interni.

Quando l'uomo giunge a far qualche opera cattiva, suole ciò eseguire con una certa serie di atti tanto interni, quanto esterni, dei quali i principali sono: 1. l'*apprensione*, colla quale percepisce, ed apprende l'oggetto proposto sotto ragione di bene: 2. la *volizione*, ossia compiacenza, o diletto, con cui si piega la volontà con amore, e compiacenza nell'oggetto rappresentatosi come buono: 3. il *desiderio*, o consenso, con cui la volontà con più di vigore si porta in quell'oggetto stesso, e si stabilisce di conseguirlo con mezzi atti, e idonei. 4. L'*elezione*, colla quale la volontà sceglie quei mezzi, che le sembrano più atti ad ottenere il fine. 5. L'*uso*, con cui la volontà si serve dei mezzi dovuti a conseguire il fine. 6. L'*esecuzione*, con cui la volontà procede all'opera, in cui conseguisce quel bene, che si era proposto come fine. 7. Il godimento, con cui la volontà riposa in esso bene, e lo gode.

D. *Nel fare qualche peccato devono conoscersi tanti peccati di numero, quanti sono gli atti uniti a farlo? Cosicchè v. g. nel furto dee considerarsi separatamente la malizia della compiacenza, del desiderio, dell'opera esterna?*

R. Ogni qualvolta gli atti interni, ed esterni risguardano il medesimo oggetto, e sono insie-

me e moralmente uniti, e convengono a fare un' opera sola, constituiscono un peccato solo: imperocchè gli atti così uniti constituiscono solamente una cosa sola in *genere moris*, come quelli, i quali vengono dalla volontà ordinati ad un fine solo. Così chi, desidera il furto, rompe le porte, mette la scala, porta via la roba altrui, commette un sol peccato, perchè tutti quegli atti non hanno ragione di peccato, se non in quanto che sono ordinati per mezzo d' una volontà sola ad un solo fine perverso. Al contrario poi mentre l' atto interno si separa dall' atto esterno, con alcuna di queste ragioni, sono tanti peccati di numero, quanti sono gli atti da loro moralmente separati.

D. *Il desiderio condizionato, ossia il consenso condizionato verso un' operazione cattiva e dilettazione di esso è peccato?*

R. Se la condizione toglie tutta, o almeno la malizia grave dell' opera, non è assolutamente parlando peccato mortale: perchè un tal affetto non è disordinato gravemente nè per se stesso, nè per parte dell' oggetto, da cui colla condizione si esclude veramente la malizia grave. Che se poi induce probabile pericolo di acconsentire assolutamente, allora è peccato mortale per il pericolo, a cui chi si espone, pecca mortalmente. Che se la condizione non toglie la malizia,

un tal desiderio, o dilettazione in materia grave è peccato mortale: in materia leggiera è veniale. Siccome però l' affetto tende nell' oggetto cattivo, e vi tende assolutamente, mentre che la condizione non toglie veramente la malizia dell' oggetto, anche come rappresentato; perciò la malizia dall' oggetto si trasfonde tutta nell' atto della volontà. La condizione poi toglie la malizia dell' oggetto, quando esiste la condizione, o che è possibile, e che posta la condizione, la cosa, ovvero l'azione non è più cattiva almeno gravemente. Quindi non pecca mortalmente chi dicesse: mangerei carne nel giorno di venerdì, se la Chiesa non lo avesse vietato.

Nelle cose poi proibite dalla legge naturale, ma però lecite in una qualche circostanza; quando essa si prenda per condizione, v. g. se fossi giudice, punirei colla morte questo omicida; non è peccato; egli è pericoloso.

La condizione non distrugge la malizia, quando, posta la condizione, l' oggetto rimane ancora gravemente disordinato, come se chi dicesse: io vorrei fornicare, se non ci fosse l' inferno. Parimente quando la condizione e per se stessa impossibile, come v. g. se alcuno stabilisse, che quelle cose, le quali sono di sua natura peccaminose, non fossero vietate, e dicesse: vorrei rubare, se non fosse peccato; perchè allora si ac-

consente veramente all' oggetto proibito, e conosciuto come tale. Anzi il desiderare tali cose è colpa grave, perchè è un voler che sia lecito ciò, che di natura sua è cattivo, e che non sia proibito.

La dilettazione dell' appetito sensitivo circa qualche oggetto gravemente cattivo, anche sotto la condizione, sotto la quale è lecito, è mortalmente peccaminosa: perchè l' appetito sensitivo tende sempre nell' oggetto, come è in se stesso, e privo d' ogni condizione. Quindi pecca mortalmente, se una vedova si compiaccia dell' atto conjugale per l' avanti da essa esercitato, o di qualche atto, che gli sarà lecito a suo tempo, come v. g. se uno sposo, e una sposa *delectantur de eodem actu ab ipsis exercendo*, quando saranno legittimamente congiunti in matrimonio. Non peccano però costoro, quando si compiacessero *de hujusmodi actu*, non già secondo che piace alla concupiscenza carnale, ma per qualche utile indi seguito, o che seguirà, come sarebbe v. g. una qualche eredità, o la sanità ecc. Quando poi un vedovo, o uno sposo si compiace dell' atto conjugale, o passato, o futuro, godendo d' averlo esercitato, o di averlo da esercitare, senza che ammetta alcuna commozione del corpo, e della sensualità, allora o non pecca, o pecca venialmente soltanto.

Queste però sono cose molto pericolose, sono pazzie, sono tentazioni diaboliche da scansarsi. La maniera poi di resistere a queste cattive tentazioni, a questi cattivi piaceri, e di allontanare, e scacciare il pensiere illecito dopo la orazione fatta a Dio, si dee rivolger la mente ad altre cose, ad altre occupazioni: ma primieramente si dee allontanar la causa, dalla quale nasce il piacere, o il pensiere, se liberamente fu posta, e se può togliersi.

D. *Chi ha commesso qualche cosa incolpevolmente, senza sua colpa, la quale è in se stessa cattiva, e di questa si compiace, pecca?*

R. Sicuramente: fingete, v. g. che uno ingannato con errore incolpevole di fatto uccida un uomo, credendo di uccidere una bestia, gli sarà forse permesso rallegrarsi, e godere di quella occasione? No certamente; imperciocchè tutta la ragion, per cui quell' azione in se stessa cattiva non sarà colpevole, è, perchè gli sarà mancato il volontario, che si ricerca alla colpa: ma nel diletto, e nell' approvazione di quel fatto stesso non manca la ragione del volontario, dunque è colpevole: quindi Innocenzo XI condannò quella proposizione: *Licitum est filio gaudere de parricidio a se in inebrietate patrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas*.

D. *Se una persona svegliata desidera* in sonno corrumpi, *pecca?*

R. Sicuramente, imperocchè si diletta, e si compiace in una cosa, che è in se stessa peccato. Nè è permesso dilettarsi di un' azione da farsi incolpevolmente, la quale sia in se stessa cattiva.

D. *Di qual specie di peccato sono il diletto, la compiacenza, il desiderio d' una cosa illecita?*

R. Dell' istessa specie, di cui è l' opera, circa la quale si rivolge.

D. *L' atto esterno accresce la bontà, o malizia all' atto interno? ossia mentre l' opera esterna si compisce coll' opera, veste una malizia, che non avrebbe avuta, se fosse rimasta nella sola volontà?*

R. O è in potere dell' uomo eseguire l' opera esterna, ed esso liberamente elegge di cessare dall' opera; in questa ipotesi pecca meno di quello, che se facesse l' opera esterna: oppure non è in potere dell' uomo far l' opera esterna, il quale bramando di eseguirla, non può per certi impedimenti esterni, ed allora egualmente è grave il desiderio efficace di costui, di quel, che sarebbe stata l' esecuzione dell' opera: perchè in questo caso che non sia posta l' opera esterna, è affatto involontario all' uomo, il quale vuol porlo quanto sta da lui: ora ciò, che è involontario affatto, nè accresce, nè diminuisce la bontà, o malizia dell' atto della persona.

D. *Come si conosce se alcuno abbia acconsentito o no al pensiere cattivo ?*

R. Dalla parvità di materia ; dall' imperfezione dell' atto ; dalla coscienza invincibilmente erronea .

Caso pratico . Terenziana ogni volta , che fissa l' occhio sul Crocifisso , sente da una parte qualche ripugnanza , di volergli sputare sopra , calpestarlo ec. e così quando guarda altri oggetti , ed avverte , che queste cose non solo la rendono dubbia nell' immaginazione , ma ancora vanno fino al cuore : dall' altra parte poi desidera tutto il contrario di non voler dare assenso , tuttavia non può : onde molto agitata temendo male dell' anima sua , o ancora giudicando farsi rea di gravissimi delitti , propone l' affare a voi Confessore .

D. *Cosa dovete dirle ?*

R. Direi , che Terenziana non pecca in tal caso ; perchè per fare il peccato si ricerca la libertà , che Terenziana non ha per la troppa intensione , ed efficacità dei fantasmi depravati , i quali impediscono la deliberazione dell' intelletto , che dipende dai sensi , e fanatismi , e tolgono affatto l' uso di ragione ; come si vede , che Terenziana dice di non poter scacciare tali tentazioni . Onde quantunque arrivino fino al cuore , tuttavia nè esse , nè il consenso contengono alcun peccato

per mancanza di libertà. Quantunque poi sospetti, o giudichi Terenziana di peccare, non importa; perchè siccome un carcerato, il quale non può sentire la Messa in giorno di Festa, lasciandola non pecca per mancanza di libertà; quantunque creda di peccare, ed operare contro coscienza; così per la medesima ragione non peccherà Terenziana.

D. *Come dovete dunque regolarvi? e cosa le direte?*

R. Debbo avvisarla di non dar retta a tali cose, di non guerreggiare con queste tentazioni, di far atti contrarj, difendendosi coi gesti, colle parole v. g. movendo il capo, oppure dicendo: non voglio consentir: non lo farò mai: partiti, o demonio ec.: invocare il nome di Gesù, e Maria, fare il segno della Santa Croce, e cose simili. Intanto stia in pace, non si conturbi, è faccia quel che ha per le mani. Che se ha niente a fare, rivolga altrove il pensiero al primo oggetto, che si presenterà; si raccomandi a Dio invocando il suo santo ajuto. Debbo ancora avvertirla, che non si esamini la coscienza in tempo della tentazione, se abbia acconsentito o no: ma aspetti ad altro tempo, quando sarà passata la tentazione. Nè importa, che si scordi, come si è portata in tempo della tentazione, perchè è meglio dimenticarsi, che senza frutto

vessarsi gravemente, e mettersi in pericolo di acconsentire.

D. *In quante maniere pecca l' uomo di peccato interno?*

R. L' uomo pecca di peccato interno o acconsentendo deliberatamente alla dilettazione interna d' una cosa vietata: o acconsentendo al desiderio della medesima; *acconsentendo* alla dilettazione, cioè compiacendosi meramente dell' oggetto, o dell' opera cattiva, in quanto che deliberatamente piace, e senza intenzione, o desiderio di conseguirla: *acconsentendo* poi al desiderio dell' oggetto, o dell' opera cattiva, cioè intendendo deliberatamente, e deliberando di conseguirlo, ed allora dicesi intenzione efficace: o desiderandolo inefficacemente; la quale inefficacità se nasce dall' impotenza di conseguirlo, può ancora inchiudere il desiderio ardentissimo: se poi nasce dall' ondeggiamento della volontà non ancora determinata di conseguirlo, allora si dice desiderio inefficace.

Del consenso della volontà.

D. *Di quante sorta è il consenso della volontà?*

R. Di due: *formale*, ed *espresso*; *virtuale*, ed *implicito*. Il formale è, quando alcuno

deliberatamente vuole l'oggetto, o l'opera vietata concepita colla mente v. g. contro il prossimo ecc. Virtuale, quando alcuno v. g. volendo uccidere il padre di famiglia, vuole implicitamente tutti i danni, che ne seguono da quest' occasione.

D. *In quante maniere può la volontà portarsi circa i moti sregolati delle passioni?*

R. In tre: primo acconsentendo avvertentemente, o volontariamente dilettandosi, o volontariamente desiderandoli. 2. Rigettandoli, e reprimendoli quanto può. 3. Facendo nessun atto contrario avvertentemente.

Nel primo modo pecca gravemente, o leggiermente secondo la cosa vietata, circa la quale si diletta, oppure che desidera.

Nel secondo modo non pecca; ma opera virtuosamente, e con merito.

Nel terzo modo pecca almeno venialmente. Egli è però vero, secondo tutti i Teologi, che se facendo nessun atto contrario interviene un probabile pericolo di acconsentire, in tali casi comunemente insegnano, che la volontà è tenuta con atto positivo ancora ripetuto a resistere a tali moti, e rigettarli, per non dare ad essi un consenso interpretativo, essendo ciaschedunо tenuto allontanare da se il grave, e prossimo pericolo di peccare.

D. *Quando è lontano il pericolo probabile di acconsentire, e fuori dei casi di sopra accennati, pecca la volontà mortalmente, la quale si porta negativamente circa i moti disordinati delle passioni dell' appetito sensitivo circa un oggetto grave?*

R. Disputano i Teologi, ed è più probabile, che sia cosa illecita, che la volontà si porti circa tali atti negativamente: onde chi prova tali moti circa l'oggetto mortale, e grave, e dopo che avverte, non li detesta, e rigetta, pecca mortalmente, se si porta negativamente: così insegna S. Tommaso 1. 2. q. 74. art. 6. E la ragione è perchè pare, che interpretativamente, e virtualmente acconsenta: imperocchè chi non fa un atto contrario, mentre può, ed è tenuto, interpretativamente acconsente: ora in caso nostro può facilmente la volontà fare un atto volontario di detestazione, invocazione del divino ajuto, ecc. ed è tenuta: dunque ricusando pecca.

Caso pratico. Gervasio patisce spesso dei cattivi pensieri, ai quali nè acconsente, nè dissente positivamente.

Domando a voi Confessore se pecchi, o no?

R. Io sono di parere secondo la dottrina data di sopra, che pecchi gravemente, perchè la dilettazione morosa, quando alcuno si compiace di qualche oggetto, trattenendosi dopo qualche

avvertenza è colpa mortale, se è in materia grave. Leggiera poi se è in materia leggiera. Sarà poi peccato grave, quando occorrono queste cose: 1. la gravità della materia: 2. l' avvertenza: 3. se può scacciarli, e non li scaccia. Ora nel nostro caso è certo, che Gervasio ha potuto scacciare tali pensieri, e ciò non ostante non li ha scacciati, come dice il caso, che non dà l' assenso formale, ma dà l' assenso interpretativo, che equivale al formale. Certo è ancora esser ivi materia grave, perchè in tali circostanze non si dà parvità di materia: inoltre si espone al pericolo; onde ecc.

Della dilettazione peccaminosa.

D. *Cosa è la dilettazione peccaminosa?*

R. E' una semplice, e volontaria compiacenza dell' oggetto, o azione cattiva pensata senza intenzione efficace di conseguir quella, ed eseguir questa. Questa dilettazione dicesi *morosa*, in quanto che la volontà si trattiene circa quella cosa, ed essendo tenuta a rigettarla non la rigetta. E tal dilettazione morosa durando anche un momento può esser peccaminosa, se in quel momento è voluta deliberatamente, e se si rivolge circa una cosa, o azione in se stessa mortale, sarà mortale.

Caso pratico. Berta vedova si accusa in confessione di essersi compiaciuta qualche volta, e dilettata degli atti matrimoniali, che esercitava quando era vivente il marito, come ancora si accusa nella medesima confessione d'essersi desiderata deliberatamente, presa dalla collera, la morte.

Dimanda a voi Confessore se abbia gravemente, o leggiermente peccato nei due esposti casi?

R. In quanto al primo, che ha peccato gravemente, se si è dilettata, e compiaciuta con dilettazione sensibile, come insegnano comunemente i Teologi: perchè la dilettazione sensibile è a Berta occasione evidente prossima della dilettazione sensuale, e perciò gravemente illecita.

In quanto poi al secondo non v'ha chi dubita essere peccato mortale, come desiderio opposto alla giustizia in riguardo di Dio, che è il solo padrone della nostra vita, che ce l'ha concessa per servirsene: onde siccome il togliersi la vita sarebbe un'attuale, e reale ingiustizia contro il gius divino, così il desiderarsi seriamente la morte è un'ingiustizia contro l'istesso gius divino, al quale appartiene levarcela, quando gli piacerà, e non quando desideriamo noi irragionevolmente.

D. *Se Berta si fosse desiderata la morte*

deliberatamente per cagione di qualche onesta tristezza proveniente da qualche gravissimo male, che doveva succederle, colla sottomissione poi alla divina Provvidenza, se così piacerà a Dio, peccherà anche mortalmente?

R. Io sono di parere, che in tale caso pecchi soltanto venialmente; imperocchè sappiamo dalla sagra Scrittura nei num. 11, che Mosè stucco, ed annojato dell' incostanza del Popolo di Israele chiese a Dio di esser ucciso, e di trovar grazia agli occhj suoi per non esser oppresso da tanti mali: *Obsecro, ut interficias me, et inveniam gratiam oculis tuis, ne tantis malis afficiar*. Elia vessato dalle continue persecuzioni della Regina Jezabele 3 reg. cap. 19, chiese di morire: *Sufficit mihi, Domine, tolle animam meam*. Anzi lo Spirito Santo nell' Eccles. cap. 30 n. 17 dice: *Melior est mors, quam vita amara, et requies aeterna, quam languor perseverans*. Dove per le voci di riposo eterno viene significato il riposo del sepolcro. Se dunque migliore è la morte, che una vita infelice, non essendovi peccato desiderare cose migliori, non sarà nemmeno peccato il desiderarla per evitare gravi mali, nel modo però di sopra spiegato.

D. *E' lecito rallegrarsi del bene venuto dal male del prossimo?*

R. No: perchè implicitamente si dilettereb-

be del male del prossimo. Bensì è lecito, e può benissimo una persona rallegrarsi in quanto, che dall' occasione del male d' un altro gli è toccata a sorte qualche cosa, perchè in questo caso si diletta del bene, prescindendo dal male del prossimo.

Moltissimi sono i casi pratici circa la presente materia: tutti però possono sciogliersi facilmente dal sin quì detto. Potrebbe ciò non ostante ognuno rivolgere le pagine del Padre Cunigliati, Trattato 2 dei peccati, tom. I, alla pagina 8.

Del modo, con cui uno può essere reo del peccato altrui.

D. *In quanti modi può uno essere reo del peccato altrui?*

R. In dieci maniere: col comando, colla persuasione, colla cooperazione, coll' ajuto, col consenso, col favore, coll' adulazione, colla cattiva dottrina, coll' esempio, e col silenzio. Chiunque coopera con uno, o altro di questi modi all' altrui peccato, è causa morale di quel peccato, ed acconsente o espressamente, o virtualmente. *Digni sunt morte*, dice l' Apostolo ai Romani 1., *non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*.

D. *L' effetto cattivo, o nocivo al prossimo seguito dal peccato resta imputato a chi pecca, quantunque il peccato sia già stato scancellato colla penitenza? per esempio: voi avete gravemente ferito un uomo, il quale non subito, ma dopo pochi giorni se ne morì; mentre che detestate di tutto cuore il peccato, avevate fatto la penitenza. Che dovrà dirsi?*

R. Se aveste potuto, e dovuto prevedere la morte siete reo di omicidio, e siete tenuto a compensare i danni, e siete incorso nell' irregolarità *ex delicto:* la ragione è, perchè la penitenza ha potuto bensì scancellare il peccato, ma non ha potuto fare, che il peccato non sia stato commesso, o non sia stata posta la causa volontaria di quella morte, di cui avete bensì fatta la penitenza, ma tuttavia è sempre vero, che avete ucciso l' uomo.

Del peccato di omissione.

Abbiamo detto di sopra, trattando della divisione dei peccati, che il peccato di omissione è una violazione dei precetti affermativi. Ora di questo tratteremo al presente in modo particolare sì, ma brevemente, secondo il nostro metodo.

D. *Da che cosa deesi giudicare, e desumere la specie, e la gravità dell' omissione colpevole?*

R. Dalla specie, e bontà dell' atto prescritto, perchè tanto è peggiore la privazione, quanto è migliore la forma a lui opposta: v. g. l' omissione dell' orazione più lunga, che sia comandata, è più grave dell' omissione dell' orazione più breve, che sia parimente comandata.

D. *Quando si contrae il peccato di omissione?*

R. Il peccato esterno di omissione si commette soltanto in quel tempo, in cui il precetto comanda, che si ponga l' atto; perchè un tal peccato consiste nell' omissione dell' atto, che far si deve per precetto. Il peccato interno di omissione si commette quando uno o espressamente, o virtualmente, indirettamente, o interpretativamente stabilisce di ommettere l'atto prescritto; imperocchè allora la volontà stabilisce di voler trasgredire il precetto: 2. chi pone la causa, da cui prevede, che ne seguirà l' omissione, questi allora pecca, e contrae la malizia dell' omissione; perchè chi vuole la causa, vuole almeno indirettamente, o interpretativamente l' effetto, che da quella ne segue; che se quello, il quale ha posto la causa dell' omissione, o si è esposto al pericolo di essa, possa poi adempire il precetto, quando, e allorchè il precetto obbliga all' osservanza di se, col desistere dall' opera, che non può combinarsi coll' adempimento del precetto,

se questi non lascia una tal opera in quel tempo, non soddisfa al precetto, e commette un nuovo peccato di omissione; perchè allora l'omissione è in se stessa libera in quella maniera, che può esser tale l'azione esterna. Non s' incorre però nella censura, se non in quel tempo, in cui per precetto si dee fare l'atto, perchè allora soltanto si pone l'omissione esterna a cui è annessa la censura.

Quello, che ha posto la causa dell'omissione, per cui è reso impotente adempire il precetto, è probabile, che pecchi tanto quando ha posto la causa, che quando omette realmente l'atto prescritto, se, potendo, non ritratti la causa colpevole dell'omissione: così il Sacerdote, che ha gettato in mare il breviario per liberarsi dal peso di recitar l'uffizio, pecca non solo gettando il breviario nel mare, ma ancora ogni giorno, in cui non dice l'uffizio, sino a tanto che non ritratta la colpa precedente; perchè l'omissione attuale è imputabile alla volontà, finchè è volontaria nella causa non ritrattata, la quale però si può ritrattare.

D. *Dovrà dirsi l'istesso, quando l'uomo non può ritrattare la causa colpevole dell'omissione, come avviene nel sonno, o nell'ubbriacchezza?*

R. La sentenza di alcuni è affermativa, per-

chè una tal opinione è all' uomo abbastanza volontaria nella causa non irritata. Altri ciò negano con più probabilità, perchè la volontà nel tempo dell' omissione non è liberamente continuata, nè ha alcun libero esercizio, non potendo neppur ritrattare la causa dell' omissione.

D. *Quando si commette, e come si moltiplica il peccato di omissione della restituzione dovuta?*

R. Subito che avverte uno per sua colpa il danno dato al prossimo, o di possedere cosa altrui, è tenuto a risarcire, o restituire; che se non lo farà potendo, pecca.

Si moltiplica poi: 1. ogniqualvolta si rinnova la volontà espressa di non restituire, o di differire la restituzione senza causa legittima: 2. ogniqualvolta uno avverte, o può, e dee avvertire di esser tenuto a questo obbligo, e non fa quanto potrebbe: 3. ogniqualvolta ha occasione di restituire, e trascura: 4. ogniqualvolta fu interrotto moralmente, o per dimenticanza, o per una lunga distrazione, od occupazione circa altri oggetti: 5. per impotenza di restituire, conservata tuttavia la volontà di restituire *se*, e *quando*: cessando poi l' impotenza, ritorna l' obbligo, al quale se non soddisfa, pecca di nuovo. Dee dunque spiegarsi in confessione da che tempo doveva restituire; quante volte, presentatasi l' occa-

sione, aveva potuto restituire; quante volte aveva rinnovata la cattiva volontà di non restituire, o di differire, o l'aveva ritrattata o espressamente, o implicitamente; finalmente se qualche danno particolare ne sarà indi venuto. Imperocchè oltre della prima restituzione, è ancora tenuto a compensare il danno.

Dei peccati capitali.

Sette vengono annoverati dai Teologi, dopo San Gregorio, i peccati capitali, i quali sono la radice, e causa impulsiva di molti altri peccati, e sono, *superbia*, *avarizia*, *lussuria*, *ira*, *gola*, *invidia*, ed *accidia*. Tra questi tiene il primo luogo la superbia, perchè da questa, come da una fonte infetta, escono tutti gli altri vizi, e peccati o mediatamente, o immediatamente.

D. *Cosa dunque è la Superbia?*

R. E' un disordinato appetito della propria stima.

D. *E' sempre peccato?*

R. E' per se stessa peccato mortale, come quella, che è contraria all'amor di Dio, all'onore, alla maestà, ed eccellenza di esso; se questa però è consumata, e perfetta, cioè se alcuno desidera di innalzarsi in guisa tale che non vuole soggettarsi a Dio, ai Superiori, ed alle lo-

ro leggi, e questa si dà nel demonio, e nei pessimi uomini, ed è la radice di tutti i peccati. Che se è imperfetta solamente, per cui alcuno senza disprezzo di Dio, o degli altri, senza ricusare di sottomettersi ai Superiori, si esalta solamente più del dovere, conoscendo, che di tutto è debitore al Signore, una tal superbia, dico, è peccato veniale, perchè non è un grave disordine, nè gravemente ripugna all' amor di Dio.

Caso pratico. Tizio si vanta per il paese di essere molto perito nella sua professione di chirurgia, mentre in realtà non è tale, per tirare a se le persone, onde a lui ricorrono con danno di Sempronio parimente chirurgo, ma assai più perito di Tizio.

D. *Se Tizio pecchi, e di qual sorta di peccato?*

R. Che Tizio pecca mortalmente di superbia ingiusta, mentre vantandosi tale, quale non è in realtà, cagiona grave danno, o pericolo al prossimo, ingannando le persone inferme, e danneggiando a Sempronio assai più perito, il quale per la superbia di Tizio perde, come suol dirsi, tutte le poste, con scredito dell' onore, e della roba.

D. *Quanti sono i vizj, che nascono dalla superbia?*

R. Sono tre: l'ambizione, che è un disordi-

nato appetito della propria stima in quanto agli onori, o dignità eccedenti i propri meriti. La vana gloria, che è un disordinato appetito della propria stima, in quanto a manifestarsi tale per caparrarsi l' umana lode, e gloria. La presunzione, che è un appetito disordinato della propria stima, in quanto a fare quello, che eccede le proprie forze.

Caso pratico. Sempronio desiderando di ottenere un benefizio vacante procura di usare tutti i mezzi possibili col frequentare le Chiese, col portarsi modesto, e mortificato, onde tale essendo veduto dal proprio Ordinario, possa arrivare al suo intento di ottenere il benefizio; ma nel suo interno pensa tutto diversamente, non avendo neppur un' ombra di quanto dimostra esternamente.

D. *Se pecca, e come pecca Sempronio?*

R. Che pecca gravemente, perchè opera con ipocrisia, la quale è un vizio, che deriva dalla vana gloria, ed operando in tal guisa inganna il proprio Ordinario, dissimulando di essere quello, che è per un fine gravemente cattivo, qual è quello di ottenere il detto benefizio.

D. *Giacchè mi dite, che l' ipocrisia è un vizio, che deriva dalla vana gloria, gradirei sapere se ve ne siano altri, e quali siano questi, che provengono dalla medesima.*

R. Oltre dell' ipocrisia vi sono ancora i seguenti: la *disubbidienza*, che induce l' uomo a non eseguire deliberatamente quelle cose, che dal Superiore giustamente vengono comandate; e se non si ubbidisce in cosa grave, o per disprezzo, è peccato mortale. La *jattanza*, che induce l' uomo a gloriarsi per le parole sopra ciò, che è, o si ha giustamente dagli altri, ed è mortale, se la jattanza è di cosa grave, v. g di una grave vendetta, ecc. La *contesa*, che induce l' uomo ad altercarsi disordinatamente per essere creduto, e tenuto dagli altri più dotto, più prudente degli altri; se tal contesa si rivolge circa il sostenere dottrine false, è mortale. La *pertinacia*, che induce l' uomo a tenere, e difendere imprudentemente la sua opinione contro i più sapienti di se stesso, e se si rivolge contro le cose della fede, o costumi, è peccato mortale. La *novità*, che induce l' uomo a manifestare la sua eccellenza con nuove invenzioni nei giuochi, ornamenti, ecc., e può essere peccato mortale, se si eccede notabilmente il modo, o se si fa in danno del prossimo, v. g. con mal esempio, e per tirare nel laccio le anime, come sono le donne, le quali con nuovi, ed indecenti ornamenti vanno adorne, tenendo scoperto ciò, che dovrebbe tenersi coperto, e però peccano gravemente.

Dell' Avarizia.

D. *Cosa è l' Avarizia.*

R. E' un disordinato appetito delle ricchezze; e si oppone alcune volte alla giustizia, alcune volte alla liberalità. Si oppone alla giustizia acquistando denari con mezzi ingiusti, cioè coi furti, ecc. e la sola parvità di materia può scusare da colpa grave. Si oppone alla liberalità, quando non si spende denaro e non si distribuisce nel debito modo, v. g. troppo parcamente alimentando la famiglia, pentendosi delle spese necessarie, e decenti. Quando si oppone alla sola virtù della liberalità è peccato veniale. Può essere poi peccato mortale, quando interviene la trasgressione di un' altra virtù, v. g. della carità, e della giustizia.

I casi pratici di tal materia li vedremo nel Trattato *de justitia, et jure.*

Della Lussuria.

D. *Cosa è la Lussuria?*

R. E' un appetito disordinato di cose veneree, oppure un amore di concupiscenza disordinato circa piaceri venerei. Si divide in lussuria *non consumata*, e *consumata*. Non consumata è quella, che non si compisce coll' azione vene-

rea, ma sta nel pensiere, o sguardo, o udito; o toccamento, o parlare, o movimento carnale. La lussuria consumata è quella, che si compisce coll' opera, e si divide in più specie, cioè in *fornicazione*, *adulterio*, *incesto*, *stupro*, *ratto*, e *vizio contro natura*.

La fornicazione è quando uno, che è libero *habet rem* con una parimente libera. Affinchè si possa dire semplice fornicazione non dee intervenire, o essere alcun vincolo o di matrimonio, o di consanguinità, o affinità, o di ordine sacro, o di religione, o di voto; cosicchè possa tra loro contrarsi il matrimonio, se vogliono.

L' adulterio è quando un uomo *habet rem* colla donna d' un altro, oppure viceversa la donna col marito d' un' altra, oppure di tutti due ligati in matrimonio.

L'incesto è quando uno *habet rem* con una consanguinea, o affine: e questi gradi di consanguinità, o affinità devono spiegarsi in confessione. Vi è ancora l'incesto spirituale, quando una persona *habet rem* con un altra congiunta col vincolo spirituale proveniente dal Battesimo, e Cresima.

Lo stupro è un' illecita deflorazione d' una vergine (fuori del matrimonio) cioè *est congressus, quo primo illi virginitas adimitur*.

Il ratto è un rapimento sforzato di una per-

sona, o femmina, o maschio, da un luogo all' altro, per fine di cose veneree, ancora di matrimonio.

Il vizio contro natura è un atto venereo, che non solo ripugna alla retta ragione, ma ancora all' istesso ordine naturale dell' azione venerea, che conviene alla spezie umana, e però si dice vizio contro natura. Se si fa ad una cosa non dell' istessa specie, si dice *bestialità*. Se si fa il coito non al debito sesso, v. g. maschio con maschio, femmina con femmina si dice *sodomia*.

La mollizie è di sua natura peccato mortale, e proibita dallo stesso jus naturale.

D. *Quali sono quelle cose, che tendono al peccato di mollizie?*

R. Sono moltissime, ed in primo luogo i sguardi delle parti vergognose di un altro corpo umano, i toccamenti impudichi, la lettura, il parlare, od ascoltare cose oscene, quantunque si faccia senz' animo di acconsentire a movimenti venerei, e quantunque ancora vi sia lontano il pericolo del consenso in essi movimenti, perchè devono reputarsi voluti in causa prossima dei medesimi. Eccetto però il caso di necessità, v. g. di medicare, di studiare questioni necessarie ecc., e non vi sia il pericolo di acconsentire, allora non si dicono volontarie in causa prossima,

ma soltanto permesse per fine onesto, purchè non vi sia il pericolo del consenso, perchè se vi è questo pericolo, siamo obbligati ad astenerci da tali azioni. Chi pone poi la causa rimota, che da se non influisce in quei movimenti, e tuttavia prevede dover seguire la mollizie, v. g. cavalcando, studiando la chirurgia, ascoltando le confessioni, ecc. se non vi è il pericolo di acconsentire, se segue la mollizie, pecca venialmente, perchè non è voluta in nessuna causa, ma l' effetto segue *per accidens* secondo il temperamento di chi la patisce, e la rigetta.

D. *Se nel tempo della mollizie si presentasse alla mente qualche oggetto sarebbe obbligo di manifestarlo in confessione?*

R. Sicuramente: si dee esprimere la qualità dell' oggetto, v. g. se è vergine, conjugata, ecc. come anche dee esprimersi la qualità dell' atto, di cui uno si è dilettato in tale azione.

D. *Non vi sono altri peccati di lussuria?*

R. Vi sono i peccati di *impudicizia*, e si dividono in *interni*, ed *esterni*.

Gl' interni si perfezionano cogli atti delle dilettazioni mentali, e dei desiderj del cuore. Gli esteriori, che si dividono in impudicizia dei sguardi, dei toccamenti, degli amplessi, dei baci, delle parole, e dei gesti impudici, cioè, che si fanno con animo impudico, e con fine della

dilettazione impudica, e sono senza dubbio peccati mortali.

Molti casi pratici si potrebbero qui esporre circa la sin qui detta materia della lussuria, i quali li tralascio, perchè ognuno può facilmente sciorre dal solo considerare non darsi in tali cose parvità di materia: dee però il Confessore procurare di dimandare al penitente la qualità dell' oggetto, con cui si pecca, e la numerica, e specifica distinzione di tali peccati. Non esporrò altro a tal materia spettante, se non che alcuni casi pratici circa l' incesto, e stupro, dalla soluzione dei quali si potrà prendere regola per la soluzione delle fornicazioni, ed adulterj.

Casi pratici circa l' Incesto.

Caso pratico. Tizio ha commesso un incesto colla propria sorella; di questo si accusa in confessione, ma tace la circostanza della sorella, e dice soltanto d' aver peccato con una consanguinea.

D. *Se sia necessario esprimere il grado di consanguinità della medesima?*

R. Che sebbene non sia chiaro, nè convengano i Teologi, se le varie turpitudini degli incesti costituiscano peccati di specie diversa (il che per altro molti sostengono appoggiati all' autorità di S. Tommaso), è però certo presso tutti, che contengono turpezze maggiori, e minori,

che aggravano, o diminuiscono notabilmente entro la stessa specie il peccato, e che per conseguenza è necessario esprimere in confessione e la qualità della congiunzione, cioè se per affinità, o consanguinità, ed i gradi di essa o consanguinità, o affinità, di linea o retta, o trasversale. La ragione si desume dalla radice, da cui nasce la sconvenevolezza, la deformità, la turpitudine dell' incesto: Ora è cosa chiara, che quanto la congiunzione è più stretta, la propinquità più vicina, tanto è maggior la sconvenevolezza contraria all' onorificenza dovuta ai propinqui, negli atti venerei fra di loro praticati; e per conseguenza quanto è più vicino il grado di parentela, tanto più questi atti sono repugnanti alla retta naturale ragione; ed in conseguenza più grave sempre il peccato, che con essa si commette.

L' incesto dunque tanto è più grave, quanto la persona, colla quale si commette, è più congiunta. Dunque si dee esprimere in Confessione il grado di congiunzione, e la sua qualità, cioè se per affinità, oppure per consanguinità.

Caso pratico. Francesco ligato con voto di castità si confessa d' aver commesso un peccato di fornicazione senza dichiarare la circostanza del voto. E Pietro commette molti peccati di mollizie con intenzione a femmine, ma si accusa sol-

tanto di tali peccati senza esprimere per dimenticanza la circostanza della sua prava intenzione. Il primo, cioè Francesco, crede, che basti correggere col dire in altra confessione: ho violato gravemente il voto di castità, senza esprimere la fornicazione; il secondo, cioè Pietro si confessa delle compiacenze, e desiderj di tali femmine, senza dir nulla dei peccati di mollizie, ai quali tali desiderj erano congiunti.

D. *Se tal confessione abbia corretto bastevolmente sì nell' uno, che nell' altro l' errore della prima?*

R. E' cosa certa doversi manifestare in confessione siccome i peccati, così anche le circostanze, che mutano specie, o notabilmente aggravano, ommesse per dimenticanza, anche incolpevole, nella precedente confessione: poichè siccome vi è obbligo di assoggettare alle chiavi della Chiesa, e di dichiarare nel Sagramento della Penitenza tutti i peccati, così vi è parimenti obbligo di manifestare tutte le circostanze accennate: se dunque per dimenticanza anche incolpevole sono state ommesse nella precedente, o precedenti confessioni, è necessario dichiararle nella susseguente, ed in ciò tutti i Teologi convengono. Soltanto non sono d' accordo intorno al modo di palesarle: cioè se sia necessario dichiararle unitamente col peccato, con cui erano unite, e di

cui erano circostanze, oppure basti confessarle sole, dirò così, e distaccate, come lo sono nella confessione dei due Penitenti Francesco, e Pietro. Sebbene non mancano autori, che affermano essere sufficiente il confessarle nella seconda maniera, tuttavia questa è una falsa opinione: e la vera dottrina unicamente da praticarsi si è, che è necessario confessare nuovamente tutto il peccato, qual è, colle annesse circostanze, v. g. la sacrilega fornicazione commessa da chi ha fatto voto di castità. La ragione è, perchè la confessione dee essere intiera, e perfetta: e tale non sarebbe facendo altrimenti; imperciocchè se chi ha violato il voto di castità con una fornicazione, altro non dice, se non che ha violato il voto di castità, mai fa una confessione intiera: non quando ha manifestato la fornicazione, perchè in allora ha ommesso la circostanza del voto, e conseguentemente del sacrilegio: non quando confessa il sacrilegio, perchè cela il peccato di fornicazione.

In quanto al secondo confessano anche gli avversarj, il Delugo, il Diana, il Viva, che non è lecito il confessare separatamente in una stessa confessione il peccato, e la circostanza del peccato medesimo, v. g. se uno, che ha fatto una mollizie con intenzione a qualche femmina, dicesse: mi accuso, che mi sono corrotto volonta-

riamente, poi: mi accuso, che ho desiderato impudicamente una donna libera, e maritata. No, dicono, non basta: perchè la confessione sarebbe mal fatta, non intiera, e men sicura. E la ragione è, perchè in luogo di un individuo peccato a due specie morali spettante, se ne confesserebbero due numericamente distinti, il che sarebbe non già confessare il peccato commesso nell' essere suo naturale, ma altri non commessi: e quindi resterebbe ingannato il Confessore, ed alterato notabilmente il suo giudizio. Ma domando io: e perchè poi potrà ciò farsi in due distinte confessioni, confessando in una nudamente il peccato, v. g. di mollizie, e nell' altra la circostanza, che gli era congiunta, del desiderio malvagio? Non è egli vero, che anche qui, e più ancora in questo, che nel primo caso, invece di confessare un solo individuo peccato affetto da due specifiche malizie, si confessano due peccati numericamente distinti? Non è egli vero, che il Confessore, il quale ode nella seconda confessione il Penitente, che dice: m' accuso d' aver desiderato impudicamente una donna: prenderà questo, come l' altro Confessore nel primo caso, per un individuo peccato di desiderio osceno, mentre altro non è, che una circostanza di altro individuo peccato a lui totalmente ignoto? Ecco dunque, che resta non meno che nel pri-

mo caso ingannato il Confessore, ed alterato notabilmente il suo giudizio. Se dunque non è lecito, e non è intiera la confessione nel primo caso, nemmeno nel secondo.

Conchiudo dunque essere necessario nel primo caso per correggere l'errore occorso nell'antecedente confessione, che Francesco dica nella seguente: io ho violato il voto di castità con una fornicazione; oppure: ho commesso un peccato di fornicazione, essendo legato con voto di castità. E Pietro dee dire: ho commessi tanti peccati di mollizie con altrettanti desiderj verso le tali, e tali femmine: così la Confessione sarà intiera: così non prenderà il Confessore per un peccato separato ciò, che non è, che una circostanza d'un'altro peccato, e non errerà nel suo giudizio: così finalmente resterà corretto a dovere l'errore commesso nell'antecedente confessione.

Dello Stupro, e Stupratore.

Caso pratico. Sempronio ha stuprato Berta vergine, la quale ha facilmente acconsentito alle impure sue voglie, senza però essere stata violentata. Quindi crede Sempronio non essere tenuto a nulla alla suddetta Berta, ossia anche ai di lei parenti.

Dimando se la pensi bene nell'uno, e nell' altro punto.

R. Che, quanto al primo punto, la pensa male. Imperocchè cosa è lo stupro? Egli è *concubitus viri cum virgine, per quem ejus defloratur virginitas*. Tale è il peccato di Sempronio. Dunque il suo peccato è un vero stupro, e ne contiene tutta la essenziale deformità, e malizia: e la violenza non è a ciò punto necessaria: *In virgine*, dice S. Tommaso 2. 2. q. 154 ar. 6, *quaedam specialis deformitas occurrit, si corrumpatur*. Il Santo Dottore non desume nemmeno per ombra la deformità dello stupro dalla violenza, che venga usata ad una donzella, ma dalla particolare turpezza, che v' ha in siffatto concubito, la quale punto non togliesi pel consenso della medesima. E' più grave peccato certamente, e più ingiuriosa la deflorazione violenta, quando cioè la vergine *violatur invita*: ma non perde in conto alcuno la ragione, e la malizia di vero stupro, anche quando v' ha il consenso della donzella, e la deflorazione non è violenta. Anzi anche in tal caso secondo S. Tommaso v' ha nello stupro una doppia ingiuria; una alla vergine, che viene sedotta, e l' altra a' di lei parenti: *Habet autem stuprum duplicem injuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam*

seducit . . . . aliam vero injuriam facit patri puellae: così il Santo Dottore nel 3 argomento. E nel corpo del seguente articolo ripete la stessa cosa dicendo: *Stuprum sine raptu invenitur quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat*.

Commette egli dunque un peccato di vero stupro. E quindi non basta, che confessandosi dica d'aver peccato con una femmina, o di aver commesso una fornicazione, ma dee onninamente dire d'aver commesso uno stupro, che è un peccato di specie diversa dalla semplice fornicazione, e di gravità assai maggiore.

D. *Avendo dunque commesso uno stupro, sarà tenuto verso Berta, o verso i di lei parenti a qualche risarcimento?*

R. Dico, che rispetto a Berta per giustizia non è tenuto a nulla, o sia per l'ingiuria, o sia pel danno; imperocchè se dessa senza veruna frode, forza, o inganno ha acconsentito alla semplice richiesta di Sempronio, già ha ceduto volontariamente al suo diritto, assoggettandosi volontariamente all'una, ed all'altro. Non è dunque Sempronio stupratore tenuto ad essa a verun risarcimento. E se Berta ha patito detrimento o nella sua riputazione, o nel ritrovamento più difficile di un marito, dee ciò ascrivere alla sua leggerezza, ed imprudenza.

Se però Sempronio stupratore colla sua loquacità fosse stato anche la cagione, onde rimanesse presso il pubblico infamata, in tal caso sarebbe tenuto ad una pecuniaria compensazione: perchè in questa ipotesi colla sua iniqua diffamazione sarebbe cagione del danno, che soffrirebbe Berta in ordine al suo collocamento.

Rispetto poi ai parenti di Berta violata consentiente dico con Sant' Antonino essere tenuto Sempronio a dar loro qualche compensazione se il fatto è giunto a loro notizia per l' onta, ed ingiuria fattali. *Ex justitia tenetur patri*, scrive egli, par. 1 tit. 1 cap. 6, n. 1. *quia injuriosus est ei, unde in aliquo satisfaciat, vel saltem eum placet*.

D. Voi mi dite, che è tenuto a qualche soddisfazione verso i parenti, ditemi ora a qual genere di compensazione.

R. Secondo tutti è tenuto al genere di uffizj, di benefizj, di sommissione, di onore, ed anche di perdono, come dice il citato Sant' Antonino: *vel saltem eum placet*.

D. *Se Berta non potesse più trovare un partito conveniente per maritarsi a cagione del delitto fatto pubblico, per cui dovessero i parenti aumentarle la dote, sarebbe anche tenuto a qualche compensazione pecuniaria?*

R. Molti autori dicono di sì: e sarà tenuto

a supplire alla dote, o al di lei congruo mantenimento con pecuniaria compensazione.

Caso pratico. Terenziana vergine con preghiere importune sollecitata da Giorgio, il quale non mancherà d'infamarla come rea di stupro appresso le persone, qualora non voglia acconsentire, per questo timore ella acconsente d'essere da lui deflorata.

Dimando se Giorgio sia tenuto a prenderla in moglie, o a dotarla.

R. Che Giorgio è tenuto per giustizia a riparare il male, ed il danno, che ha fatto a Terenziana, avendola deflorata nella guisa accennata: perchè chiunque reca altrui nocumento con ingiuria, ed ingiustizia è tenuto a compensare il danno recato, essendo certo appresso tutti, che chi con inganno, colla forza, o col timore, o con altra maniera atta a cagionare l'involontario deflora qualche donzella, è tenuto o a seco congiungerla in matrimonio, o a dotarla, o almeno a far sì, che si mariti secondo la sua condizione ugualmente come se fosse vergine.

D. *In che maniera dunque sarà tenuto Giorgio a riparare il danno?*

R. O col prenderla in moglie, o col dotarla. Sarà tenuto a prenderla per moglie, ognorachè col dotarla non si rimedia al decoro, ed alla fama della fanciulla, ed egli altro danno non

ne risente, fuorchè il non essere in libertà di unirsi in matrimonio con altra donna. Se poi colla sola dote, o aumento di essa si rimedia a tutto il male, e si pone in sicuro il decoro, e la riputazione della deflorata, e molto più se per siffatto matrimonio dovesse Giorgio sottostare a qualche grave danno, non sarà tenuto a congiungersi con essa in matrimonio, ma solamente a dotarla, ed a soddisfare ai parenti co' suoi buoni uffizi, o anche col denaro, massimamente se sono poveri.

Caso pratico. Il suddetto Giorgio essendo stato obbligato a dotare Terenziana violata, pensa non esser tenuto a farlo, se non se dopo seguito il matrimonio della medesima. Ma Terenziana, sebbene nulla pensi di matrimonio, ista nondimeno, affinchè Giorgio le paghi la dote.

Dimando cosa dobbiate dire nel foro della conscienza voi Confessore.

R. Debbo io dire più probabilmente, che Giorgio è tenuto sborsare alla violata Terenziana la dote dovutale: perchè il dotare una vergine violata è cosa dal gius stabilita come pena del delitto. Dunque siccome il delitto non togliesi per la privazione del matrimonio, così lo stupratore, per questa ragione non è scusato dal pagarne la stabilita pena. Finalmente se la donzella deflorata a cagione della sofferta violazione

non ritrovasse più marito, non potrebbe mai avere dallo stupratore nessun sollievo, nessun risarcimento, nessun compenso: il che è certamente cosa affatto assurda, contro ogni principio di ragione, e contro la mente delle leggi, che prescrivono tal pena a favor della donzella.

D. *Dite bene: ma io so, che la dote non ha luogo ove non ha luogo il matrimonio.*

R. Io lo nego: perchè le leggi stabiliscono il pagamento di una somma di danaro non già propriamente in ragione di dote, ma bensì *juxta modum dotis*: eccone le precise parole nel cap. 1 e 2 *de adulterio*. *Tradat pecuniam* (lo stupratore) *juxta modum dotis*: *quam virgines accipere consueverunt*: col qual modo di parlare si accenna la proporzione, che dee esserci fra la somma, che sborsar deve lo stupratore, e quella, che suol darsi in occasione di matrimonio. Conchiudo dunque, che è tenuto Giorgio in conscienza a pagare a Terenziana vergine deflorata, sebbene non sia di essa per anche seguito il matrimonio.

Caso. Cajo ha deflorata Giovanna sotto promessa, e speranza di prenderla in sposa; sono però ambidue di ugual condizione: ora vuole sposarla, ed il padre di Giovanna si oppone, e vuole la compensazione del disfloramento della figlia per poterla dare ad altro marito.

D. *Se tal pretesa del padre sia giusta, cosicchè Cajo sia tenuto ad accordargliela.*

R. O il padre di Giovanna ricusa giustamente di darla a Cajo in moglie, o ricusa ingiustamente. Se ingiustamente: allora Cajo non è tenuto in conto veruno a dotarla, perchè il contraente non è tenuto, ne può obbligarsi ad altro, fuorchè alle condizioni pattuite. Il patto è stato di prenderla in moglie, ed è pronto Cajo, e disposto a farlo: dunque a questo solo, e non ad altro è tenuto.

Ma se il padre, o la figlia ricusa giustamente tal matrimonio, perchè v. g. ha scoperto, che Cajo è un uomo pieno di vizj, dedito alle ubbriachezze, non può a mio parere esentarsi da un congruo risarcimento: perchè la figlia ha in realtà sofferto da Cajo la grave ingiuria, che per legge di giustizia dee essere compensata. Col matrimonio, di cui era con Cajo convenuta, non può essere compensata, perchè per giusti motivi viene, e dee essere ricusato; motivi, che si attengono dal canto di Cajo medesimo, i quali lo rendono indegno di tal matrimonio. Se dunque egli stesso è la cagione, onde non possa effettuarsi il matrimonio, egli è senza meno tenuto a risarcire in altra maniera la grave ingiuria: cioè una congrua pecuniaria compensazione, ed ha giusta ragione di esigerla il padre.

Dell' Ira.

D. *Essendo l' ira il quarto vizio capitale, ditemi cosa s' intende per l' ira?*

R. S' intende un appetito disordinato di vendetta. Se nell' ira non si osserva il modo prescritto dalla ragione, e sia perciò disordinata, sarà peccato, in primo luogo se eccede tal modo dalla ragione prescritto per parte dell' oggetto; quando alcuno desidera la vendetta ad alcuno, che non l' ha meritata, o che senza legittima autorità gli sia amministrata; ovvero sebbene sia giusta, non però la desidera come tale, ma come soddisfacente al cattivo suo animo, quest' ira essendo contro la carità, e la giustizia sarà peccato mortale. Se poi manca di sufficiente avvertenza, oppure leggiera è la materia, allora è peccato veniale.

In secondo luogo poi può essere di sua natura peccato mortale in quanto al modo di adirarsi, come se alcuno eccede deliberatamente il modo in maniera, che sembra piuttosto una bestia, che un uomo, prorompendo in bestemmie, gesti enormi, spuma, ecc. come ancora può essere mortale per ragione dello scandalo, della bestemmia, ingiuria, ecc. le quali cose nascono da un troppo gran movimento dell' ira.

D. *Quali sono le figlie dell' ira?*

R. Sono le seguenti: lo *sdegno*, l' *alterigia di mente*, il *clamore*, ossia *schiamazzo*, la *bestemmia*, la *contumelia*, la *rissa*, le *contese*, le *sedizioni*, e l' *omicidio*.

Le quali cose tutte sono di sua natura peccato mortale, perchè contro la carità, e la giustizia.

Lo sdegno è una commozione dell' animo contro qualche atto per qualche male da esso ricevuto; perchè si reputa indegno di un tal male, sovente è veniale; ma è poi mortale per le ragioni di sopra citate.

L' alterigia di mente è un turbamento dell' animo infuriato, e che pensa a diverse strade di vendicarsi, ed è mortale, o veniale, secondo la qualità della vendetta pensata, e desiderata.

Il clamore è un parlare disordinato, e confuso: può esser mortale per ragione dell' improperio, della maledizione, ecc.

Della bestemmia, rissa, ecc. ne tratteremo quando parleremo della carità.

Della Gola.

D. *Cos' è la gola?*

R. E' un appetito disordinato del cibo, e della bevanda. Sebbene questo vizio della gola venga annoverato tra i peccati capitali, tuttavia

di suo genere è peccato veniale; perchè la gola presa precisamente, ed escluse le malizie, che ripugnano contro le altre virtù, non ripugna gravemente alla carità di Dio, o del Prossimo. Onde se alcuno mangia avanti tempo, se cose troppo squisite, se con troppa voracità, *per se* parlando, non pecca mortalmente.

Per accidente tuttavia, e per aggiunta malizia, che ripugna alle altre virtù, può divenir peccato mortale in varie maniere. 1. Se in esso si ponga l'ultimo fine, anche soltanto interpretativamente. 2. Se alcuno beva sino ad ubbriacarsi. 3. Se alcuno mangi per solo diletto, e beva scientemente fino che vomiti, sebbene non ci sia scandalo, nè ubbriachezza: come pure se alcuno dopo aver mangiato molto, procuri di vomitare per il solo piacere di mangiare. 4. Per ragione di qualche grave danno recato a se, o alla famiglia, o ai creditori per mangiare. 5. Per ragione dello scandalo grave, o del pericolo di peccare mortalmente. Fuori di questi casi la gola è peccato solamente veniale.

D. *Che cosa è l' ubbriachezza?*

R. L' ubbriachezza è un eccesso di bere sino a perdere l' uso della ragione. Ho detto sino a *perder l' uso della ragione*, perchè la malizia dell' ubbriachezza piena, e perfetta consiste in ciò che alcuno solo per piacere, o ingordigia si pri-

vi avvertentemente dell' uso della ragione violentemente, e perturbando la ragione in una maniera innaturale, e privandosi della prossima podestà di servirsi della ragione per ogni repentina necessità.

D. *Chi dorme perde anche l' uso della ragione: dunque ecc.*

R. E' vero, chi dorme, perde anche l' uso della ragione, ma in una maniera naturale instituita dall' autore della natura per la conservazione delle forze naturali, motivo, per cui ho detto di sopra in *una maniera innaturale*. Chi dorme non è semplicemente privo dell' uso della ragione, perchè svegliato dal sonno in qualunque tempo finalmente ha subito la prossima podestà di servirsi della ragione per ogni necessità: questo poi diversamente avviene in un pieno, e perfetto ubbriaco, come è chiaro, e manifesto.

D. *L' ubbriachezza è peccato?*

R. L' ubbriachezza piena, e perfetta, colla quale viene sopìto pienamente l' uso della ragione nel modo suddetto è di suo genere peccato mortale, perchè è un grave disordine, ed una difformità grave privarsi della podestà prossima di servirsi della ragione, e di esercitar gli atti delle virtù, di far il suo dovere, di scansar il male, e di far il bene, ecc. ecc.

Affinchè poi l' ubbriachezza sia peccato mortale, basta, che sia indirettamente, o interpretativamente volontaria: onde pecca mortalmente: 1. chi espressamente non si vuole ubbriacare, ma però beve tanto, quanto può bere, senza abbastanza avvertire, se sia per seguire, o no, la privazione della ragione; 2. quello, che giudica probabilmente, o sospetta, che se proseguisca a bere, ne seguirà la privazione della ragione, o dubitando di ciò seguita a bere: come pure se possa avvertire un tal pericolo, e trascuri di ciò fare: 3. chi per amicizia, o per civiltà invita un altro a bere, il quale, come probabilmente prevede, si ubbriacherà: come anche chi incita, o costringe gli altri a bere come essi: chi altri provoca. Parimente pecca chi dà ajuto, e somministra vino agli ubbriachi, o a coloro, che sono vicini ad ubbriacarsi. Quelli, che, potendo impedire, che qualche altro non si ubbriachi, trascurano di farlo.

D. *Quest' ubbriachezza è a tutti peccato mortale?*

R. Sicuramente: in alcune persone però è più grave, cioè: 1. nelle donne per il pericolo della lussuria tanto in se stesse, come negli altri: 2. in quelli, i quali per debito del loro uffizio devono governare gli altri, come sono i padri di famiglia ecc.

D. *Come si conosce, se l' ubbriachezza è perfetta?*

R. Si conosce: 1. quando alcuno non sa distinguere il lecito dall' illecito, o non può esercitare i consueti uffizi: 2. quando alcuno nel dì seguente non si ricorda ciò, che nel giorno antecedente ha detto, e fatto; quando è ritornato a casa, ecc. 3. se abbia fatto quelle cose, che non è solito fare quando ha la mente sana e serena.

D. *Quali sono le figlie della gola?*

R. Sono: 1. la stupidità della mente nata dalla crapula. Questa è peccato mortale, quando alcuno bevendo, o mangiando disordinatamente si rende volontariamente inetto ad intendere, o fare quelle cose, che sono necessarie alla salute, o che per uffizio, o per altro affare è tenuto sotto grave peccato di fare: 2. la smoderata allegrezza movente a canzoni oscene, e a balli disonesti. E questa è peccato mortale, quando è indottiva al consenso, ed alla dilettazione mortalmente turpe, e che produce qualche scandalo: 3. il molto parlare secondo il detto nei Proverbi cap. 10. *in multiloquio non deerit peccatum*. Questa è mortale, quando di tal parlare uno si serve nella irriverenza grave di Dio, o intanto di tal parlare si diletta, che è pronto a preferirlo all' adempimento di qualche precetto, che obblighi

sotto colpa mortale : 4. la buffoneria, che per movere il riso eccita ad operare, e dire cose sconcie, e vergognose.

Dell' Invidia.

L' invidia ha annesso al proprio nome che cosa ella sia; poichè invidia è detta quasi dal non vedere, che è come dire senza vedere, poichè l' invidioso non può in modo alcuno vedere l' altrui felicità, e beni. E questa si definisce una tristezza del bene del prossimo, in quanto che sembra, o si apprende come diminutivo della propria gloria, ed eccellenza, perchè cioè in quel tal bene siamo da lui uguagliati, o superati.

D. *E' sempre peccato mortale?*

R. L' invidia *ex genere suo*, cioè di sua natura è sempre peccato mortale, tutto all' opposto della vanagloria; e la ragione, dice S. Remigio, e tutti i Dottori, è, perchè essendo l' invidia dolore, e dispiacenza dell' altrui bene, si contrappone direttamente alla carità, della quale è scritto : *charitas non aemulatur*. E seppur è peccato veniale talora, ciò è solo ne' primi moti, quali per non essere affatto nella nostra podestà in modo, che possiamo con la ragione vincerli, ci scusa dal peccato mortale, non solo in questo, ma anche in tutte le altre cose, che di na-

tura sua sono mortali, perchè *primi motus non sunt in nostra potestate*, il che non è quando la ragione fuori dei primi acconsente, ovvero quando si esce fuori della ragione formale di quello, che per natura sua dovrebbe essere peccato, come v. g. quando uno ha dispiacere dei beni temporali d' altri, come onori, ricchezze, ecc. ma però per buon fine, come sarebbe vedendo, che tali beni, e cose ridondano in danno del corpo, e dell' anima di chi gli ha, e possede, o del bene comune; tal dolore non solo non è cattivo, ma buono; poichè è migliore che non sarebbe il gusto, che quel suo prossimo godesse quelle cose, qual gli tornano in danno del corpo, e dell' anima.

D. *Non vi è alcuna regola per conoscere quando è sempre mortale?*

R. La regola generale in tal maniera si è, quando il dolore, e dispiacere del bene altrui ha annessa un' allegrezza e contento del male, quale vorrebbe avesse il suo prossimo, o che risulta almeno da tal dispiacere del di lui bene: la causa è, perchè questo è un atto volontario d' animo deliberato di invidia, e disgusto del bene altrui. Quindi per maggior chiarezza.

Dico 1. Che quando uno si duole del bene, per esempio del potere dell' altro, in quanto che ne teme perciò qualche danno a se stesso, o a-

gli altri: una tal tristezza è lecita, se si tema di certo qualche male ingiusto.

Dico 2. Possiamo dolerci dell' altrui bene, non già perchè un altro abbia quel bene, ma perchè manca a lui quel bene, che ha l' altro, cosicchè non desideri, che l' altro anch' esso ne sia privo: e questa si chiama emulazione, la quale è lodevole, se si rivolge circa i beni spirituali, e onesti; se poi si rivolge circa i beni temporali, può essere peccaminosa, secondo che quel bene è, o non è proporzionato, o necessario a chi si attrista.

Dico 3. Quando alcuno si duole del bene altrui, perchè questo è più indegno di lui di aver un tal bene: allora questa tristezza è peccato mortale, se riguarda i beni spirituali, o se è contro la Provvidenza di Dio.

Dico. 4. Quando uno si duole dei beni di alcuno in quanto che l' altro lo adequa, o lo supera con essi: questo è propriamente invidia, ed è sempre cattiva, e colpevole.

D. *Quali sono le figlie dell' invidia?*

R. Sono le seguenti: l' *odio*, quale consiste in non poter sopportare l' altrui bene, e bramare a tutti male. L' *allegrezza*, quale vien presa dal male del prossimo. Il *cordoglio* nel vederne la felicità del medesimo prossimo. La *sussurrazione* fatta contro del medesimo prossimo

segretamente. La *detrazione* pubblica contro del prossimo, con la quale si crede l' invidioso di rendersi lodevole, ed acquistare onore appresso quelli, che lo sentono. La sussurrazione è peccato mortale contro la giustizia, perchè si reca al prossimo ingiustamente un grave danno. Il sussurratore è obbligato, per quanto può, di restituire l' amicizia da lui tolta ingiustamente, e gli altri danni, che sono seguiti da un tal rompimento. Le altre figlie dell' invidia sono parimente di sua natura mortalmente peccaminose, secondo il cap. 1. della lettera ai Romani.

Dell' Accidia.

L' accidia propriamente è un disprezzo delle opere virtuose, e dell' esercizio delle virtù, ovvero una gran tristezza, e rincrescimento d' aver ad osservare i divini Comandamenti, diffidandosi delle proprie forze. Quindi alcuni diedero a questo vizio due nomi; ma perchè in questo, come anche in tutti gli altri peccati, e vizi vi sono due cose, l' avversione cioè, e la lontananza, che si fa da Dio supremo bene spirituale, ed incommutabile, e l' accosto, e aderenza, che si fa alla creatura bene mutabilissimo, ed a quella cosa, nella quale si stima trovarvi la quiete: quanto alla prima è chiamata tristezza, e rincresci-

mento, stimando cosa gravosa, v. g. il digiunare, orare, operare, ecc.; quanto alla seconda è chiamata accidia, riputando, che nelle cose terrene, e frali vi si trovi quiete vera, e perfetta, il che non è; quindi ne viene, che come tristezza è opposta all' allegrezza spirituale, e come accidia è opposta alla fortezza; perciò tanto per l' una, quanto per l' altra è peccato mortale, non essendo mai alla creatura lecito l' abborrire di affaticarsi per l' acquisto dei Cieli, nemmeno di porre disordinatamente affetto in queste cose terrene, massime con aver in fastidio l' opere convenevoli, e necessarie a' fedeli, stimandole gravose; attesochè quando ben anche facessero alcuni tutto quello, che fosse possibile alle forze umane, non farebbero di più, ma piuttosto di meno conforme al detto: *Cum haec omnia feceritis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus, fecimus*.

D. *Quali sono le figlie dell' accidia?*

R. Sono le seguenti: 1. la malizia, con cui, e per cui alcuno odia i beni spirituali, o si pente di aver fatto del bene, o desidera di non aver conosciuto Cristo, di non aver professato la Religione, ecc. per le difficoltà, che si devono superare nel servizio di Dio; questo è un peccato malignissimo, e per nessun modo di fragilità: 2. la pusillanimità, la disperazione, il ran-

core, che è uno sdegno, ed un fastidio contro quelli, che inducono al fervore, ed agli atti delle virtù: 3. il torpore, che è un languore dell' animo, con cui, e per cui si ommette il bene, o si fa negligentemente. Questo è mortale, se il bene sia comandato con precetto grave; è poi sempre pericoloso, e dispone al mortale: 4. la distrazione della mente nel fare orazione, e negli altri spirituali esercizi, se l' orazione, o l' esercizio spirituale è comandato sotto grave precetto, allora questa figlia ultima dell' accidia, detta *distrazion della mente*, è peccato mortale, qualora però sia volontaria per un tempo notabile, altrimenti è veniale.

Degli effetti del Peccato.

Siccome per mezzo della giustizia tutte le potenze dell' uomo vengon rettamente ordinate: così per mezzo del peccato diventano tutte disordinate.

L' intelletto si oscura per mezzo dell' ignoranza, la volontà depravasi per la malizia, l' appetito concupiscibile si corrompe per la concupiscenza, l' irascibile appetito diviene disordinato, l' anima deturpasi colla macchia del peccato, e diviene rea della dannazione eterna. Per queste cose da un peccato ne nasce un altro, la concupiscenza s' accresce, e si fa l' abito cattivo di

peccare, dall' abito la necessità, e come un' altra natura, che trae necessariamente nel male. Spoglia l' anima dei doni gratuiti, macchia e sporca sopra ogni cosa l' anima, e la fa fetente; la rende obbligata alle pene eterne, ed infernali; rammarica con inquietudine indicibile la conscienza; indurasi nel male il cuore, di modo che, anche quando avesse qualche moto di emenda, molte volte non può prevalere per la gran durezza di cuore; rende il peccatore così insensibile, che non sentendo più il veleno del peccato, non apprende in quanti mali, e pericoli si trova; ammazza l' anima, che pur essendo immortale, nessuna cosa le può dare la morte, se non il peccato, in quel modo, che ella è capace di morte, che è levandosi Iddio, e la di lui amicizia, che è la vera vita dell' anima; rende tutte le buone opere, che fa il peccatore, infruttuose di vita eterna; di uomo fa un inferno, rinchiudendogli nel di lui cuore tutti gli effetti, e vizj dell' inferno; fa l' uomo come un vacuo chaos infruttuoso affatto.

Questi sono i pessimi effetti del peccato.

Del reato della Pena.

Che al peccato mortale sia da Dio stabilita una pena eterna è dogma di Fede, come abbia-

mo in più luoghi della sacra Scrittura: *ignis eorum non extinguetur*, dice Isaia nel cap. 66, parlando dei scellerati. Ed in San Matteo cap. 25, ver. 42: *discedite a me maledicti in ignem aeternum*. E nella lettera 2. ai Tessalonicesi cap. 1, v. 9. *poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini*.

D. *La pena deve pure avere per il fine di chi pecca l' emendazione, la quale non può avere la pena eterna dei dannati?*

R. Che il dannato non possa emendarsi ciò dipende dalla condizione, e stato in cui gettò se stesso volontariamente.

INDICE

Di quanto si contiene nel presente Volume.

TRATTATO I.

Degli atti Umani.

Della natura, e proprietà degli atti umani . . . . . pag. 9
Della divisione degli atti umani . . „ 13
Delle proprietà degli atti umani, ed in primo luogo del volontario . . „ 14
Casi pratici . . . . . „ 18
Se, e quando l' effetto seguito da un' ommissione volontaria sia indirettamente volontario . . . . . „ 22
Delle cose, che rendono l' azione involontaria . . . . . „ 23
Dell' ignoranza . . . . . „ 25
Casi pratici . . . . . „ 28
Della concupiscenza . . . . „ 62

Del timore . . . . . „ 65
Della violenza . . . . . „ 67
Della libertà . . . . . „ 71
Della regola degli atti umani . . „ 73
Della moralità degli atti umani . . „ 74
Se si danno atti umani in individuo, o buoni, o cattivi, o indifferenti . . „ 75
Se gli atti esterni influiscono negli interni . . . . . „ 76
Come la volontà umana deve conformarsi alla volontà di Dio . . . . „ 78
Della coscienza . . . . . „ 79
Se l' uomo sia tenuto operare secondo il dettame della coscienza . . . „ 82
Casi pratici . . . . . „ 84
Della coscienza certa . . . . . „ 90
Della cautela, che deve usarsi per conseguire le verità ecc. . . . . „ 91
Della coscienza dubbia . . . . „ 92
Della coscienza probabile . . . „ 96
Occorrendo due opinioni egualmente probabili, ecc. quale di queste due si debba abbracciare . . . . . „ 100
Se possa seguirsi l' opinione meno probabile, che favorisce la libertà, lasciata ecc. . . . . . „ 101
Se sia permesso seguire l' opinione, che favorisce la libertà, quando è molto

più probabile . . . . . „ 102
Della coscienza scrupolosa . . . „ 103

Delle Leggi.

Se la legge obbliga necessariamente . . „ 106
Della divisione della legge . . . „ 107
Della legge eterna . . . . . „ ivi
Della legge naturale . . . . „ 108
Se la legge naturale può mutarsi . . „ 111
Della legge positiva . . . . . „ 113
Qual differenza tra i precetti della legge positiva divina, ecc., da quelli della legge antica . . . . . „ 114
Della legge ecclesiastica . . . „ 121
Se la legge evangelica dopo promulgata obbliga subito all' osservanza . . . „ ivi
Delle leggi umane se abbiano forza di obbligare in coscienza . . . . „ 123
Chi può far leggi umane . . . „ 126
Se per soddisfare alla legge si ricerca l' intenzione . . . . . „ 128
Se si può soddisfare a più precetti con un atto medesimo . . . . „ ivi
Cosa si debba fare quando insieme concorrono due precetti, ecc. . . „ 130
Del soggetto delle leggi . . . „ ivi
Se i pellegrini siano tenuti alle leggi del

loro territorio . . . . . „ 132
Se i fanciulli, e gl' infedeli siano tenuti alle leggi Ecclesiastiche . . . „ 135
Casi pratici . . . . . „ 137
Se l' obbligazione delle leggi dipende dall' accettazione dei sudditi . . „ 141
Se qualunque legge obblighi alla sua osservanza anche con dispendio della vita . . . . . „ 145
Del modo di adempire la legge . . „ 148
Se la Chiesa può comandare gli atti interni . . . . . „ 150
Dell' interpretazione delle leggi . . „ 153
Della dispensa delle leggi . . . „ 158
Se pecca chi senza giusta causa chiede una dispensa . . . . . „ 160
Casi pratici . . . . . „ 165
Della rivocazione delle leggi . . . „ 171
Casi pratici . . . . . „ 173
Della consuetudine . . . . . „ 174
Del privilegio . . . . . „ 177
Della legge penale . . . . . „ 181
Del modo, con cui le leggi obbligano alla pena . . . . . „ 185
Della legge irritante . . . . „ 189
Dell' obbligazioni de' varj stati . . „ 194
Delle obbligazioni dei Chierici . . „ 195
Delle obbligazioni dei conjugi . . „ 196
Delle obbligazioni dei parenti verso i figli . „ ivi

TRATTATO II.

Dei Peccati.

Definizione e divisione del peccato . „ 199
Se si danno peccati di sua natura veniali . „ 203
Onde dee ripetersi la differenza dei peccati mortali, e veniali . . . „ 204
Come il peccato veniale possa divenir mortale . . . . . „ 206
Delle cause, che scusano dal peccato . „ 208
Delle cause del peccato . . . „ 211
Delle regole per giudicare, se il peccato sia veniale o mortale . . . „ 215
Della gravità relativa de' peccati . . „ 216
Della specifica distinzione dei peccati . „ 218
Delle circostanze . . . . . „ 222
Della distinzione numerica . . . „ 227
Casi pratici . . . . . „ 236
Dei peccati interni . . . . „ 257
Caso pratico . . . . . „ 263
In quante maniere pecca l' uomo di peccato interno . . . . . „ 265
Del consenso della volontà . . . „ ivi
Della dilettazione peccaminosa . . „ 268
Caso pratico . . . . . „ 269
Del modo con cui uno può essere reo del peccato altrui . . . . „ 271

Del peccato di ommissione . . . „ 272
Quando si commette, e come si moltiplica il peccato d' ommissione della restituzione dovuta . . . . . „ 275
Dei peccati capitali . . . . „ 276
Della superbia, e suoi vizi . . „ 277
Dell' avarizia . . . . . „ 280
Della lussuria ecc. . . . „ ivi
Casi pratici circa l'incesto . . . „ 284
Casi pratici circa lo stupro . . „ 289
Dell' ira ecc. . . . . . „ 297
Della gola . . . . . „ 298
Dell' invidia . . . . . „ 303
Dell' accidia . . . . . „ 306
Degli effetti del peccato . . . „ 308
Del reato della pena . . . . „ 309

VIDIT.

Sylvester Prior Sodi Revisor pro Illmo & Rmo Episcopo Fulginiæ.

IMPRIMATUR.

Ad. R. P. Fr. Ludovicus Puccinelli S. Th. Prof. O. P. & Vicarius S. Officii Fulginiæ.

MAG 757

Digitized by Google